دراسات

في

# الثقافة والتراث والهوية


شريف كناعنة


حققه ونقحه وأعده للنشر
مصلح كناعنة


**مواطـن**، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
رام الله – فلسطين

٢٠١١

**Studies in Culture Folklore and Identite**

by

Sharif Kanaana


P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2010

ISBN: 978-9950-312-60-9

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Ford Foundation, Cairo


ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ ٢-+٩٧٠-، فاكس: ٠٢٨٥ ٢٩٦ ٢- +٩٧٠-
البريد الإلكتروني: muwatin@muwatin.org

٢٠١١

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة فورد، القاهرة

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

---

## المحتويات

# استهلال

يَسُرُّ مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، أن تقوم بنشر مجموعة من المقالات والدراسات للأستاذ الدكتور شريف كناعنة، أستاذ علم الاجتماع وعلم الإنسان في جامعة بيرزيت، التي تعطي فكرة عن بعض أعماله ودراساته المتعلقة بفلسطين.

وهي لا تشكل جُل ما نشره الدكتور كناعنة، بالعربية اضافة الى الانجليزية ولكنها تشكل عيّنة عن توجه أبحاثه والجوانب التي سعت إلى معالجتها. وكل من يعرف إنتاج الدكتور كناعنة، يعرف أنه ريادي في هذا الحقل، وأن إنتاجه من دراسات وأبحاث ومقالات متنوعة أغنت حقل الدراسات الأنثروبولوجية، بمعناها الأعم، أي تداخلها مع علم النفس وعلم الاجتماع، والعلوم الاجتماعية عامة.

ولكون هذه الدراسات والأبحاث والمقالات نشرت في مجلات متعددة ومتنوعة ليست جميعها في متناول القارئ، فإن وجودها في كتاب واحد يسعف لأغراض عملية الإطلاع عليها والإفادة منها، للدارسين والباحثين والطلبة في الجامعات، ولغرض الجمهور العام أيضاً.

ولكن هذا العمل يشكل أيضاً شهادة عرفان وتقدير لأبرز علماء فلسطين في هذا الحقل، ويشكل عينة محدودة من جهد متواصل عبر ما يزيد على أربعة عقود من الزمن.

ونحن كفلسطينيين يجب أن نفخر بأن الدكتور كناعنة قرر أن يعمل في فلسطين، بيننا ومعنا، بدلاً من أن يعمل في إحدى الجامعات في الخارج، حيث كانت الفرص متوفرة له، وأنه أيضاً تمكن من أن يحقق إنتاجاً غزيراً على مستوى عالمي على الرغم من ظروف العمل والحياة في فلسطين، التي لا توفر دائماً البيئة المناسبة للإنتاج العلمي.

وعليه، نأمل أن يجد القارئ في هذا الكتاب ما يسعف ويلقي الضوء على فهم ظواهر محددة من حياة الفلسطينيين وتفاعلهم مع محيطهم وبيئتهم، وما يثري العلوم الاجتماعية بعامة.

وإذ نكرر الشكر والتقدير للدكتور كناعنة على مجهود حياة بأكملها في خدمة العلم والمعرفة بفلسطين، وإسهامه المميز في هذا الجانب، نكرر مرة أخرى أننا نفخر بنشر هذا الكتاب ونتمنى للدكتور كناعنة دوام العطاء.

**جورج جقمان**

# تقديم

إنه لمن دواعي سروري وافتخاري أن أقدم إلى جمهور القراء العرب هذا الكتاب الذي يحوي بين دفتيه ثلاثة وأربعين مقالا مما ألّفه عالم الإنسان وباحث الفلكلور الفلسطيني المعروف الدكتور شريف كناعنة كمحصلة لأربعة عقود من البحث الجاد والفكر الملتزم. ولقد تم اختيار هذه المقالات دون غيرها بحكم كونها تدور حول الثقافة والتراث والهوية، حيث أن هذه المواضيع الثلاثة هي في الواقع جوانب مختلفة لنفس الموضوع، أو هي من وجهة النظر الفلسفية ثلاثة نظم تجريدية لنفس الواقع الإنساني، والمتخصصون في العلوم الإنسانية (وفي الأنثروبولوجيا وعلم النفس على وجه الخصوص) يعرفون أن الثقافة والتراث والهوية هي ظواهر إنسانية متداخلة ومتلازمة بحيث لا يمكن الفصل بينها إلا تحليلياً ولغرض الدراسة والتنظير، وأنه لا يمكن تناول أحد هذه المواضيع الثلاثة دون التطرق إلى الموضوعين الآخرين.

هذا في الحقيقة هو التفسير والتبرير للنظام الذي اعتمدته في هذا الكتاب، فبعد المقالين الأوليين اللذين ارتأيت أنهما يعرّفان المؤلف ويحددان موقعة بالنسبة لموضوعه وعلاقته الفكرية والنفسية والحياتية بما يبحث فيه، تأتي بقية المقالات موزعة إلى ثلاث مجموعات يشكل كل منها قسما من الأقسام الرئيسية للكتاب: الثقافة، والتراث، والهوية. وترتيب هذه المواضيع الثلاثة بهذا الشكل ليس عفوياً،

وإنما هو نابع من التوجه التحليلي المطروح في مضمون المادة نفسها، فمن خلال القراءة المعمقة لمجمل المادة يتضح أن المؤلف يعتبر أن الثقافة هي الأساس، فالثقافة هي التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية، وهي في نفس الوقت الحلقة الأوسع التي تحتوي في داخلها على كل جوانب وعناصر ومجالات الواقع الإنساني المُعاش. ثم يأتي التراث كعنصر ملازم للثقافة يُنتجها ويَنتج عنها، وهو ذاك العنصر الذي يعطي للثقافة تجسيدا وفاعلية من جهة، وثباتا واستمرارية عبر الزمن من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس من فهم الثقافة والتراث يمكن فهم الهوية، فالهوية هي تعريف الإنسان لذاته (وتعريف الآخرين له) من خلال انتمائه إلى الوحدات المختلفة التي تكوّن المبنى الاجتماعي للمجتمع الذي هو عضو فيه، في حين أن الثقافة هي التي تحدد المبنى الاجتماعي بمختلف وحداته ومستوياته، وهي التي تحدد مواقع الأفراد في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تكوّن نظامه الاجتماعي. أما التراث فهو مجمل الرموز التي "تحمل" الهوية وتمثلها وتجسدها وتعبر عنها، وهذه الرموز تستمد معانيها وشحناتها العاطفية من الثقافة. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن التراث يتوسط ما بين الثقافة والهوية، فهو يستمد من الثقافة أشكاله ومعانيه، فتستمد الهوية منه حدودها ومضامينها. والقسم المخصص للتراث في هذا الكتاب يقع في الواقع في الوسط بين الثقافة والهوية لكي يؤدي هذه الوظيفة ويوصلنا إلى الغاية الأسمى التي كرس المؤلف حياته من أجلها، ألا وهي الحفاظ على الهوية الفلسطينية وحمايتها من الأخطار الجمة التي تحيق بها وتهدد وجودها. إلا أن القارئ سيكتشف خلال قراءته لهذا الكتاب أن هذا التقسيم تحليلي وتنظيمي فقط، وأن الفصل بين المواضيع الثلاثة بهذا الشكل الحاد لا يلغي العلاقة الموضوعية الفعلية بينها، لا في الواقع الإنساني المُعاش ولا في ذهن الباحث الذي يدرسه ويكتب عنه. ولذلك فسيجد القارئ أن المقالات المخصصة للثقافة تتطرق إلى التراث والهوية، والمقالات المخصصة للتراث تتطرق إلى الثقافة والهوية، والمقالات المخصصة للهوية تتطرق إلى الثقافة والتراث، وما الفصل بينهما إلا من باب التركيز على جانب من هذه الجوانب في كل قسم. وبما أن هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات التي كُتب كل واحد منها على حدة وبمعزل عن المقالات الأخرى، فإن التكرار والتداخل، وإدخال نص من مقال في مقال آخر، هو أمر لا يمكن تلافيه في كثير من الأحيان. ولقد حاولت كل ما في وسعي للتقليل من هذا التكرار إلى الحد الأدنى، إما عن طريق جمع مقالين في مقال واحد أو عن طريق عطف مقال على مقال آخر. وأما ما تبقى في الكتاب من تكرار وتداخل على الرغم من كل هذا الجهد، فعلى القارئ أن يتقبله على أنه مؤشر على الطبيعة الخاصة للظاهرة المبحوثة ذاتها.

إن العديد من المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب كانت قد ألفت بالإنجليزية في الأصل ثم ترجمت إلى العربية فيما بعد، وقد قام بترجمتها أشخاص مختلفون وليس شخصا واحدا، ولذلك فإن لغة هذه المقالات تختلف من حيث المتانة والأسلوب باختلاف المترجم ومقدرته اللغوية وأسلوبه في الصياغة باللغة العربية. ومع أنني

لم أتدخل في نص هذه المقالات بشكل جذري، إلا أنني حاولت من خلال بعض التغييرات الطفيفة أن أوحِّد أسلوبها وأقرّبها إلى بعض من حيث المستوى اللغوي بحيث تصبح متشابهة بقدر الإمكان. أما المقالات التي كانت قد ألفت بالعربية في الأصل، فإن أسلوب الكتابة في اللغة الإنجليزية يطغى في بعض الأحيان على النص العربي (خصوصا فيما يتعلق بفصل الجمل وربطها عن طريق استعمال الفواصل والنقاط وأدوات العطف)، وذلك يعود حصرا إلى تعوّد المؤلف على الكتابة بالإنجليزية أكثر من تعوده على الكتابة بالعربية، وفي مثل هذه الحالات كان لا بد من إدخال بعض التعديلات الطفيفة من أجل تغيير المبنى اللغوي إلى ما هو مقبول وشائع ومعتاد في اللغة العربية. ثم إن كل من يعرف الدكتور شريف كناعنة عن قرب يعرف أنه لا يستعمل الحاسوب أو الآلة الطابعة بنفسه، بل إنه يكتب نصوص محاضراته وأوراقه البحثية بخط اليد ثم يسلمها لأحد معاونيه أو إحدى السكرتيرات في المؤسسات التي يعمل فيها لطباعتها على الحاسوب. وبما أن هؤلاء المعاونين يعيدون كتابة نصوص ليست لهم (وفي بعض الأحيان لا يكون الموضوع قريبا من تخصصاتهم)، ويفعلون ذلك بشكل آلي محض، فإن النصوص المطبوعة التي سلمت إليّ لإعداد هذا الكتاب كانت تزخر بالأخطاء المطبعية والهجائية، إضافة إلى إسقاط الفواصل والنقاط أو وضعها في مواضع خاطئة. ولقد استغرق مني تصحيح هذه الأخطاء الكثير من الجهد والوقت، ولن تأخذني المفاجأة إن اكتشف قارئ أنني غفلت عن بعضها سهوا. ومما استغرق مني جهدا كبيرا كذلك توحيد خطوط الطباعة، وحجم الخط، وتوزيع الفقرات، والهوامش، وأسلوب ترقيم البنود وفروعها وغير ذلك.

سوف يلاحظ القارئ لهذا الكتاب أن هناك فرق شاسع بين المقالات المنشورة فيه من حيث منهجيتها في طرح المعلومات، ومن حيث درجة التعقيد أو التبسيط فيها. فبعض هذه المقالات هي مقالات أكاديمية منشورة في مجلات علمية محكّمة، وفي هذا النوع من المقالات يكون الحديث موجها إلى جمهور من الأكاديميين المتخصصين الذين يشاركون المؤلف معظم بديهيات حقله ونظريات علمه ومقولات معرفته، ويكون منهجها معتمدا على النقاش النظري التحليلي من أجل الإقناع الفكري للوصول إلى إثبات بعض "الحقائق" وتثبيت بعض الفرضيات. ولذا فإن القارئ العادي (أي غير المتخصص أكاديميا في هذا الحقل) يجد بعض الصعوبة في فهم مقال من هذا النوع واستيعاب المقصود منه إنْ لم يكن هناك ما يفسره ويشرح تفاصيله ويعطي للقارئ ما يحتاجه من بديهيات الحقل ومسلمات الموضوع، وهذا كله متوفر بغزارة في بقية مقلات الكتاب، ولقد تعمدت أن أضع هذه المقالات الأكاديمية المتخصصة في نهاية كل قسم حتى يكون القارئ العادي قد اكتسب ما يحتاجه من المعرفة بأساسيات الموضوع. أما ما تبقى من مقالات في الكتاب فهي إما نصوص لأوراق قدمها المؤلف كمحاضرات في مؤتمرات أو ورشات عمل محلية أو عالمية، وإما مقالات أعدت للنشر في صحف محلية أو مجلات غير محكّمة،

وبالأخص مجلة "التراث والمجتمع" التي تصدر عن "مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني" ويرأس المؤلف نفسه هيئة تحريرها. في كلا هذين النوعين من المقالات يكون الحديث موجها إلى الجمهور العام، وإلى الناس عامة بمختلف نزعاتهم واهتماماتهم وخلفياتهم المعرفية، وتكون الغاية منها إيصال المعلومة من خلال الشرح ونشر المعرفة من خلال التفسير، من أجل إحداث التغيير في الواقع فلسطينياً وعربياً وعالمياً. هنا تبرز طبيعة الدكتور شريف كناعنة كمعلم مارس التدريس لأكثر من نصف قرن ولا يزال، وهنا تبرز براعته التي لا تضاهى في تبسيط المعقد وشرح المُرَكب وتفسير الغامض، وتعقُّب ظواهر الحاضر وعناصره إلى بداية البدايات.

إن في هذا الكتاب منفعة لا تقدر بثمن للمهتمين بالثقافة والتراث والهوية كحقل من حقول المعرفة على المستوى النظري، وللمهتمين بالثقافة والتراث والهوية الفلسطينية بالذات والعربية بشكل عام، ولكل من يريد أن يتعمق في واقع الحالة الفلسطينية ويساهم في رسم مصيرها وبناء مستقبلها.

**د. مصلح كناعنة**

**٢٩/٧/٢٠١٠**

# القسم الأول

## مدخل

### علاقة المؤلف بموضوعه

# القسم الأول

# مدخل

## علاقة المؤلف بموضوعه

"لقد ولدتُ في قرية فلسطينية في الجليل عام ١٩٣٥، وقريبا سأبلغ السبعين من العمر. وهذا يعني بالنسبة لي أنني كنت وما زلت أعاني فكريا وعاطفيا، وربما جسديا، مما فعله ولا يزال يفعله البريطانيون والصهيونيون ضد شعبي طوال سبعين عاماً. وما بين ميلادي وحاضري، كلما تقدم بي العمر وأصبحت أشد وعيا وأحد إدراكا للظلم الممارس على شعبي بلا انقطاع، كلما زاد الألم في ذهني، وفي روحي. ومع مرور الوقت أصبحَت مشاعر الاستياء تسيطر على نظرتي "للآخر" وللحياة بشكل عام. و"الآخر" الذي هو محط استيائي يتضمن الصهيونية والانتداب البريطاني أولا، والثقافة والعقلية الأوروبية الاستعمارية ثانيا، والهيمنة الأمريكية الاستعمارية الجديدة ثالثا وأخيرا ولكن بدرجة لا تقل عن سابقيها. وقولي هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أنني أعتقد أن شعبي هو سرب من الملائكة، أو أنه أفضل من باقي شعوب العالم. ولكنه شعبي... ولطالما علمتني ثقافتي أن "يدكَ منكَ ولو شُلت"."

(١٩٩٤)

# لقد كنت حاضراً *

إنني في العادة أعرّف نفسي على أنني باحث أكاديمي وعالم اجتماع. وبحكم تعريفي الذاتي هذا، فقد كتبت وقدمت العديد من المقالات والأبحاث الأكاديمية التي كانت في معظمها تتناول موضوعات فلسطينية وتتمحور حول هذا الجانب أو ذاك من القضية الفلسطينية. ولكنني لم أكتب إطلاقا عن مواضيع تهز كياني وتأثر على نفسي بالقدر الذي يفعله موضوع "عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى وطنهم". فهذا الموضوع بالذات يمسني في الأعماق، إلى درجة يجعلني فيها أشعر بأن مجرد التفكير في تقديم ورقة "موضوعية"، علمية، مجردة، هادئة، عنه، هي من قبيل "الاشتراك في اللعبة"، أو من قبيل "خداع الذات والآخر". ولذلك، فعوضا عن أن أقرأ لكم ورقة أو ألقي عليكم محاضرة، قررت أن أسرد عليكم قصتي أنا شخصيا مع تاريخ ووقائع مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، ومن ثم أطلعكم على نظرتي الشخصية حول تلك المشكلة والفرص الممكنة (أو غير الممكنة) لإيجاد حل لها.

لقد ولدتُ في قرية فلسطينية في الجليل عام ١٩٣٥، وقريبا سأبلغ السبعين من العمر. وهذا يعني بالنسبة لي أنني كنت وما زلت أعاني فكريا وعاطفيا، وربما جسديا، مما

---

* قدمت هذه الورقة أصلا في مؤتمر دولي حول "عودة اللاجئين: نظرة مقارنة"، عقد في مركز اللاجئين والشتات الفلسطيني -شمل- في رام الله، ٦-٨ آذار ٢٠٠٤

فعله ولا يزال يفعله البريطانيون والصهيونيون ضد شعبي طوال سبعين عاماً. وما بين ميلادي وحاضري، كلما تقدم بي العمر وأصبحت أشد وعيا وأحد إدراكا للظلم الممارس على شعبي بلا انقطاع، كلما زاد الألم في ذهني، وفي روحي. ومع مرور الوقت أصبحَت مشاعر الاستياء تسيطر على نظرتي "للآخر" وللحياة بشكل عام. و«الآخر» الذي هو محط استيائي يتضمن الصهيونية والانتداب البريطاني أولا، والثقافة والعقلية الأوروبية الاستعمارية ثانيا، والهيمنة الأمريكية الاستعمارية الجديدة ثالثا وأخيرا ولكن بدرجة لا تقل عن سابقيها. وقولي هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أنني أعتقد أن شعبي هو سرب من الملائكة، أو أنه أفضل من باقي شعوب العالم. ولكنه شعبي... ولطالما علمتني ثقافتي أن "يدكَ منكَ ولو شُلت".

سبعون عاما وأنا أشاهد شعبي يتعرض لعملية بطيئة من الإبادة العرقية. ولكن في الأعوام الأخيرة أخذت هذه العملية في التحول إلى حرب إبادة جماعية.

عبر كل هذه الأعوام السبعين، كنت أقوم بدور المراقب للأحداث وليس بدور المشارك فيها. وبحكم ظروف حياتي وطبيعة تدريبي المهني ونشاطي الأكاديمي، تعودت على أن أقف جانبا وأتخذ لنفسي موقف المتفرج الذي يسجل الوقائع بدلا من أن أشارك في اللعب السياسية أو العسكرية التي كانت تدور من حولي، والتي أدت إلى تدمير شعبي في النهاية. ففي الوقت الذي انتهت فيه ما تسمى "الانتفاضة الأولى" (أي ثورة الـ ١٩٣٦)، كنت في الخامسة من عمري. وما زلت حتى الآن أستحضر في مخيلتي صوراً غير واضحة المعالم لممارسات التدمير والإذلال التي كان يقوم بها الجنود البريطانيون ذوو الشعر الأشقر والعيون الزرقاء ضد قريتنا وأهلها. وأستطيع أن أرى في مخيلتي صورة عمي، وكان مختار القرية في حينه، يتوسل إلى الجنود ألا يدمروا "المونة" التي كانت موجودة في بيوت أهل القرية ويخلطوا موارد الغذاء الشحيحة المتمثلة في زيت الزيتون، والقمح، والعدس، والفول. ولا أزال قادرا كذلك على أن أستحضر صور شباب القرية وهم يحاولون جاهدين أن يكسبوا رضا الجنود البريطانيين من خلال الظهور بمظهر الودعاء والمسالمين، فيربطون خيول هؤلاء الجنود ويطعمونها أمام مضافة عمي، ثم بعد قليل يجلبون لهم "مناسف" مليئة بالأرز واللحم واللبن؛ تلك الأطعمة التي كنا نحن محرومين منها كليا. وإذا كانت ملامح العجز تبدو واضحة على عمي المختار، فبإمكانكم أن تتخيلوا كيف كنا نشعر نحن الأطفال.

استمر اضطهاد جنود الانتداب البريطاني للناس وإذلالهم وتحطيم معنوياتهم حتى عام ١٩٤٨، وفي هذه الأثناء تمت تصفية معظم قيادات الشعب الفلسطيني من قبل سلطات الانتداب البريطاني. لقد جاء البريطانيون لنقل الحضارة إلينا وإعدادنا للاستقلال، ولكن حين غادرونا بعد ثلاثين عاما لم نكن قد وصلنا إلى درجة من التحضر بحيث نقوم بتسليم أراضينا وبيوتنا وممتلكاتنا بصمت وسلام للموجة الجديدة من الغزاة الأوروبيين، أي اليهود الصهيونيين الأوروبيين. هكذا بدأنا نحن الفلسطينيين مسيرتنا "كإرهابيين".

لقد بدأ الاستعمار الصهيوني في فلسطين في منتصف القرن التاسع عشر تقريبا. إلا أن الهجمة الصهيونية الكبرى أتت في النصف الثاني من عام ١٩٤٧، وكنت حينها في الثانية عشرة من العمر، فكنت شاهدا حيا على اغتصاب فلسطين. وكان ذلك الاغتصاب اغتصاباً جماعياً ارتكبه اليهود الصهيونيون، تدعمهم و"تصفق لهم" أوروبا المسيحية... نفس أوروبا المسيحية التي ذبحت اليهود وأرسلت من تبقى منهم إلى الشرق الأوسط لأنهم لم يكونوا أوروبيين أنقياء بل ساميين. ومن سخرية الأقدار أنه عندما جاء هؤلاء اليهود أنفسهم إلى الشرق الأوسط استعادوا هويتهم الأوروبية وقرروا أن يعيشوا في الشرق الأوسط كأوروبيين، وعادت أوروبا تصر على أنهم أوروبيون وتستخدمهم كرأس حربة للاستعمار الأوروبي الجديد في بلاد المسلمين العرب، بلاد الحليب والعسل والبترول، وفي كل آسيا وأفريقيا. لقد أضحت إسرائيل دولة مرتزقة في خدمة الغرب.

على أية حال، لقد كنت في الثانية عشرة من العمر حينما تم تكثيف وتصعيد الهجمات الإرهابية للقوات اليهودية على القرى والمدن الفلسطينية عام ١٩٤٧، وسرعان ما تحولت هذه الهجمات إلى حملة كاملة لتهجير الفلسطينيين من وطنهم. كنت طفلا في الثانية عشرة في ذلك الحين، وما زلت أذكر كم كنت خائفا عندما رأيت عشرات الآلاف من الرجال والنساء والأطفال، والكلاب والحمير والخيول والأبقار، وفي بعض الأحيان عددا من الفراخ الصاخبة مربوطة من أرجلها ومحمولة على رأس امرأة أو على ظهر إحدى البهائم... كل هذا الحشد من البشر والحيوانات يهرول عبر قريتنا في حالة من الهلع والفوضى والارتباك. وكم كان مروعاً أن أرى رجالا ونساء بالغين وأصحاء يبكون كالأطفال ويتوسلون من أجل قطعة خبز أو جرعة ماء. كان هؤلاء أهل القرى المحيطة بالناصرة وطبريا، في طريق نزوحهم شمالا نحو الحدود اللبنانية. وأذكر على وجه الخصوص أهل قرية صفورية، لأن لهجتهم كانت تختلف عن لهجة أهل قريتي، خاصة المتقدمات في السن من النساء، اللواتي كن يلفظن حرف الكاف كالهمزة. لقد كان ذلك المشهد يبث في نفسي أشد الرعب، لأنه كان يبدو لي في تلك اللحظة كمشهد "يوم الحشر" الذي كان يصفه لنا معلم الدين بكل دقة وتفصيل.

بعد ذلك بأشهر قليلة جاء دور قريتنا والقرى المجاورة. ولم تكن هناك أية مقاومة في هذه القرى، فجيش الإنقاذ كان قد انسحب في اليوم السابق، وأصبح السكان على يقين تام بان كل شيء ضاع وانتهى، وبأنه لا جدوى من المقاومة.

هنا أتذكر تفاصيل المشهد بوضوح: جاء الجنود الإسرائيليون إلى القرية عند بزوغ الفجر، من منطقة الجبال الواقعة جنوبي القرية، وكانوا يطلقون النار من أسلحتهم الأوتوماتيكية. وما أن سمع أفراد عائلتي والعائلات المجاورة صوت الرصاص حتى استولت عليهم حالة من الذعر والارتباك، وذلك لأن عددا من نساء الحي، ومن بينهن أختي الكبرى، كن قد خرجن قبل الفجر إلى الهضاب الواقعة شرقي القرية لجمع الحطب ولم يعدن بعد. ولكن، ولحسن الحظ، عادت أختي والأخريات إلى البيت سالمات بعد برهة وجيزة.

دخل الجنود القرية، وجمعوا كل الرجال القادرين في مركز البلد، وأحاطوا بهم من كل الجهات، وأخذوا يطلقون النار في الهواء بشكل متقطع. ووقف النساء والأطفال على مداخل البيوت في محاولة منهم لاستيعاب ما يجري. وكلما أطلق الجنود الرصاص في الهواء، انفجرت حشود النساء والأطفال بصراخ مذعور، فقد كانوا يظنون أن الجنود يقومون بإعدام الرجال.

وجلس كبار السن على الأرض، كل أمام بيته، يتابعون ما يجري بصمت ورباطة جأش، ويطلبون بين الفينة والأخرى من النساء أن يتوقفن عن الصراخ مطمئنين إياهن بأن الأمور ستكون على ما يرام. وكان أبي أحد هؤلاء الرجال. لم يكن أبي في الواقع طاعنا في السن، فلعله كان في أوائل الخمسينيات من عمره في ذلك الوقت، ولكنه كان قد اعتاد على أن يبدو بسلوكه وتصرفاته وكأنه رجل أكبر سنا مما هو في الواقع، لكي يحظى بأكبر قدر من احترام الناس له. ثم حدث أمر في أثناء هذا المشهد أعتقد أنه أقسى وأصعب تجربة مررت بها في حياتي: كان أحد الضباط الإسرائيليين يجوب أحياء القرية طالبا من كل عائلة أن تسلمه قطعة سلاح واحدة على الأقل. وكان هذا الضابط معروفا لدى أهل القرية، وكانوا يدعونه "الخواجة غزال" (أو "أبو غزال"، لا أذكر بالضبط). فقبل اندلاع القتال كان "الخواجة غزال" هذا يأتي إلى القرية ليشتري الماشية من أهل البلد، وقد تناول العديد من الوجبات في مضافة عمي المختار. ولذلك توقع والدي أن يكون لدى هذا الخواجة حد أدنى من الشعور بالامتنان، وأن يبدي بعض الاحترام لقاء "الأيام الخوالي". إلا أن الضابط تقدم نحو والدي شاهرا مسدسه وهو يصرخ ويتوعد ويهدد بإطلاق النار، طالبا من والدي أن يسلمه مسدسا. بقي والدي جالسا، محاولا الإبقاء على رباطة جأشه وكرامته، فتقدم منه الخواجة غزال وصفعه على طرف رأسه صفعة أوقعت حطته وعقاله. ثم فقد الخواجة غزال الأمل وانتقل إلى البيت التالي. إنني في الواقع اشك في مقدرة العديدين على استيعاب ما تعنيه تلك الحادثة بالنسبة لي! أنا الآن في التاسعة والستين، وعلى الرغم من ذلك فإنني ما زلت حتى الآن أبكي وتنهمر دموعي كلما تذكرت تلك الحادثة.

جاءت حافلات كبيرة إلى القرية لاحقا في ذلك اليوم، وتم تحميل الرجال في الحافلات ونقلهم إلى مكان مجهول. وبدت القرية كأنها تصرخ وتنوح لساعتين أو أكثر، ثم خيم عليها الحزن والسكون.

وتبين لنا فيما بعد أن الرجال لم يُؤخذوا للإعدام كما حصل في قرى أخرى، بل نقلوا إلى "معسكرات السخرة" حيث تم احتجازهم لفترات تراوحت بين عام وثلاثة أعوام.

وبقيت عائلتي كبقية أهل القرية في ما أصبح يعرف بإسرائيل. وأصبحنا نُعرف "بعرب إسرائيل" أو "عرب الـ٤٨". وبقي منا في البلاد حوالي ١٥٠ ألفا فقط من بين المليون فلسطيني الذين كانوا يقطنون البلاد حتى عام ١٩٤٨، أما الباقون فقد أرغموا على النزوح إلى الدول العربية المجاورة.

وُضِع الذين بقوا في البلاد تحت الحكم العسكري، وأخضعوا للعزل ومحاولات التذليل والترويض، مثلما يحدث لسكان الضفة الغربية وقطاع غزة الآن ولكن بشكل أشد ضراوة وقسوة. ولما أصبحوا شبه مذللين ومروّضين، تم استخدامهم للعمل في بناء بيوت اليهود الإسرائيليين وزراعة محاصيلهم. وكانت الغالبية العظمى من الحجارة التي كانت تستعمل لبناء منازل اليهود، تُنتزع من البيوت المدمرة في القرى والمدن الفلسطينية المجاورة التي تم إخلاؤها قبل بضعة أعوام، أما الحقول التي كان هؤلاء العمال العرب يفلحونها "لمالكيها" الجدد من اليهود الإسرائيليين، فكانت ملكا للفلسطينيين العرب الذين طردوا من أراضيهم قبل ذلك بأعوام قليلة. وفي الكثير من الحالات كان العمال الذين يقومون بهدم بيوت القرى العربية المدمرة ونقل حجارتها إلى "مشاريع الإعمار" اليهودية الجديدة، يعرفون شخصيا أصحاب هذه البيوت، ولربما شاءت الصدف في بعض الحالات أن يكون أصحاب هذه البيوت من بين أصدقائهم أو أقربائهم. كذلك كان الحال بالنسبة للحقول التي كان العمال العرب يفلحونها للمستوطنات اليهودية الجديدة. وكان العمل في فرعي البناء والزراعة هو العمل الوحيد المتوفر للعرب الذين بقوا في الدولة الجديدة، والذين كانوا في غالبيتهم من القرويين. ولم تكن ظروف هؤلاء العمال بأفضل من ظروف عمل أولئك الرجال الذين تم نقلهم إلى معسكرات السخرة عشية قيام الدولة، باستثناء فارق وحيد، وهو أن معسكرات نوم هؤلاء العمال كانت بيوتهم وقراهم هم أنفسهم. فالعمال من كلا النوعين كانوا يتعرضون للازدراء والتحقير والقمع والإذلال، وكانوا بنوعيهم "سكانا أصليين" (Natives) أرغموا على العمل كعبيد لدى أسياد كانوا هم أنفسهم قد تحرروا للتو من العبودية لأسيادهم الأوروبيين.

عاش من بقوا في الوطن من الفلسطينيين في ظروف مرعبة، ولكن بما أنهم كانوا يشكلون أقلية ضئيلة تعيش وسط جو مشحون بالعداء والعنصرية، وبما أنهم كانوا معزولين كليا عن العالم الخارجي، فإنه لم يتمكن أحد قط من اكتشاف ما قد مروا به من معاناة.

كان حوالي الثلث من العرب الذين بقوا في إسرائيل "لاجئين داخليين"، أو – حسب العبارة المستوحاة من سجلات القانون الإسرائيلي – "حاضرين–غائبين". هؤلاء هم قرويون كانوا قد نزحوا عن قراهم ووصلوا إلى إحدى القرى المجاورة التي لا تبعد سوى بضعة كيلومترات عن قريتهم الأصلية، أو أنهم اختبئوا في الحقول والجبال القريبة لكي يتجنبوا ما كان ينزله الجيش الإسرائيلي من ويلات بأهل القرى التي كان يحتلها. ولحقتهم الحرب وأمسكت بهم، فظلوا حيثما كانوا، وتحولوا إلى مواطنين إسرائيليين فيما بعد. وبعد النزوح بفترة قصيرة حاول البعض من هؤلاء المهجرين أن يعودوا إلى بيوتهم في قراهم الأصلية، أو أن يعودوا لزراعة بعض المحاصيل في أراضيهم، فأطلق الإسرائيليون عليهم تعريف "المتسللين"، فكان هذا التعريف بحد ذاته كافيا لتسويغ قتلهم بمجرد اكتشاف وجودهم. وفي النهاية

استسلم هؤلاء المهجرون واستقروا خارج قراهم الأصلية، ولم يحاولوا حتى المطالبة بإعادة توطينهم في قراهم، بل إنهم كانوا يتحاشون التعريف عن أنفسهم لألا ينكشف أمرهم ويتم طردهم من الدولة.

بعد حين التحقتُ بالمدرسة الثانوية البلدية في الناصرة، ثم تخرجت منها وعملت كمدرس في مدرسة ابتدائية في قرية بدوية. وكان جهاز التعليم في المدارس العربية آنذاك يدار رسميا من قبل وزارة المعارف، إلا أنه في الواقع العملي كان (ولا يزال إلى حد بعيد) يدار من قبل جهاز المخابرات الإسرائيلي – الشين بيت. وكان معظم المدراء والعديد من المعلمين في المدارس الابتدائية العربية يعملون كمخبرين لجهاز المخابرات لقاء حصولهم على وظائفهم دون أن تكون لديهم المؤهلات المطلوبة. وقد شاعت في الوسط العربي آنذاك طرفة حول ذلك الوضع في جهاز التعليم، مفادها أن طالبي وظيفة التدريس في المدارس العربية كانوا يبصمون على الطلب لأنهم لم يكونوا قادرين على كتابة أسمائهم. وكمدرسين، كنا نُجبَر بالقوة على الاحتفال "بعيد استقلال إسرائيل"، وكنا نجبَر على أن نجبر طلابنا على الاحتفال بهذه المناسبة، أما من لم يظهر حماسا كافيا في الرقص والغناَء من بين المدرسين فكان يفقد وظيفته بعد وقت قصير. وعلى الرغم من مرور أربعين عاما فما زلت أذكر الأبيات الأولى من إحدى الأناشيد التي كان يغنيها المدرسون والطلاب العرب في ذلك الحين، حيث يقول البيت الأول: "بعيد استقلال بلادي قلبي فرحان – غني يا طير الشادي وقول الألحان."

كان العمل في جهاز التعليم العربي مجحفا إلى درجة لم أستطع معها الاستمرار في وظيفتي وقتا طويلا، وفي نهاية الأمر تركت الوظيفة وغادرت البلاد إلى الولايات المتحدة، وحقيقة الأمر أن الدفع من الداخل كان أقوى بكثير من الجذب نحو الخارج. وفي الولايات المتحدة انتقلت من فرع إلى آخر من فروع العلم إلى أن استقر بي الأمر في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، ومكثت فيه إلى أن حصلت على الدكتوراة. وكان أن أدى تخصصي هذا في الأنثروبولوجيا إلى تعزيز وتدعيم وتسويغ ميلي إلى المراقبة عن بعد والانسحاب إلى مكان آمن حين تستاء الأمور. ولقد تعلمت من خلال تخصصي العلمي هذا أن أراقب "السكان الأصليين" دون أن أتدخل في شؤونهم، لكي لا "ألوث أو أدنس الحقل".

في عام ١٩٧٥ حصلت على وظيفة في جامعة بيرزيت، حيث لا زلت أعمل. ومنذ ذلك الحين وأنا أراقب المشهد الفلسطيني وأدرسه وأكتب عنه دون أية محاولة "للتدخل" أو "تلويث الحقل". لقد راقبت عملية التدمير البطيء والمنظم لشعبي ومجتمعي وثقافتي وتراثي لمدة تقرب من سبعين عاما. وقد ساعد تدريبي في الأنثروبولوجيا على أن أعي هذه العملية بشكل أفضل، أما قراءاتي للأدبيات من مختلف أرجاء العالم فقد جعلتني أدرك أن ما يحدث للفلسطينيين لا يختلف في شيء عما كان قد فعله الأوروبيون للسكان الأصليين في أنحاء مختلفة من العالم؛ في أجزاء من أفريقيا، وفي الأمريكيتين، وبولينيزيا، وميكرونيزيا، واستراليا، وتسمانيا.

لننظر ماذا حصل للفلسطينيين؛ كيف سارت عملية اقتلاع العرب الفلسطينيين واستبدالهم بنظام يديره اليهود الأوروبيون بهدف خدمة المصالح الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للأوروبيين. عندما تأسست الحركة الصهيونية حوالي عام ١٨٨٠، كانت نسبة اليهود في فلسطين حوالي ٤٪. وارتفعت هذه النسبة إلى حوالي ١٤٪ عند بدء الانتداب البريطاني. ولما وصل الانتداب البريطاني إلى نهايته كانت نسبة اليهود في فلسطين قد وصلت إلى ما يقرب من ٣٠٪، لكنهم لم يكونوا يملكون أكثر من ٧٪ من أراضي فلسطين. وفي عام ١٩٤٧ قررت الأمم المتحدة أن تقسم فلسطين بين الشعبين. وقد دعم هذا القرار فئتان من القوى الأوروبية: (١) الذين كانوا قد قتلوا العدد الأكبر من اليهود وما زالوا يبدون رغبة في طرد البقية الباقية منهم خارج أوروبا، و(٢) الذين كانوا يطمحون إلى استخدام الدولة اليهودية الصهيونية كوسيلة لتوسيع مصالحهم الاستعمارية في آسيا وأفريقيا. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية، وهي القوة الاستعمارية الجديدة التي كانت في طور النشوء والصعود في حينه، ترغب بشكل خاص في إنشاء الدولة اليهودية في فلسطين. وباستخدام قدر كبير من "ليّ الأذرع" لبعض الدول "المستقلة" الأضعف والأصغر والأقل شأنا، استطاعت الولايات المتحدة أن تمرر هذا القرار.

وفي قرار التقسيم لعام ١٩٤٧، حصل اليهود الذين كانوا يشكلون ٣٠٪ من سكان البلاد (وهم القادمون الجدد من أوروبا) ويمتلكون أقل من ٧٪ من الأراضي، على ٥٦٪ من أرض فلسطين. وكان هذا القسم الذي منح لليهود يشمل أفضل وأخصب الأراضي في البلاد، بحجة أن السبعة بالمائة التي كانوا يملكونها فعلا كانت تقع في تلك المناطق بالذات. وفي نهاية عام ١٩٤٨ أصبح المستوطنون الجدد يسيطرون بالفعل على ما يقرب من ٧٨٪ من البلاد، تاركين ٢٢٪ فقط من فلسطين الانتدابية في أيدي العرب. وفي عام ١٩٦٧ عادت إسرائيل واحتلت الـ٢٢٪ المتبقية من فلسطين، بالإضافة إلى مناطق من الدول العربية المجاورة: سوريا، ولبنان، ومصر.

حاليا، يدور الحديث عن دولة فلسطينية مستقلة، وتتحدث إسرائيل عن اتخاذ قرارات في غاية الصعوبة وعن القيام بتنازلات عظيمة وبالغة الأهمية من أجل السماح للفلسطينيين بممارسة حقهم في تقرير المصير

فما هو المعروض حاليا على الفلسطينيين؟ خلية نحل في قطاع غزة محاصرة من كل الجهات، بما فيه الجو والبحر، ومحاطة بالمستوطنين والقوات العسكرية الإسرائيلية، لتشكل أضخم سجن في العالم وأكثرها اكتظاظا، وبداخله مليونا ونصف المليون من المعتقلين. وستتضمن "الدولة" الفلسطينية بالإضافة إلى السجن الأعظم في قطاع غزة، سلسلة الجبال الممتدة بين جنين والقدس، ولكن باستثناء القدس، وسلسلة الجبال الممتدة من القدس جنوبا إلى الخليل، باستثناء القدس. وبالإضافة إلى ذلك فستحتوي الدولة الفلسطينية على سجن صغير مكون من أريحا. وهكذا فستتكون الدولة الفلسطينية من ثمانية معسكرات اعتقال يتألف كل واحد منها من مدينة

والقرى المحيطة بها: جنين، ونابلس، وطولكرم، وقلقيلية، ورام الله، وبيت لحم، والخليل، وأريحا. وسيكون كل واحد من هذه السجون الثمانية مفصولا عن السجون الأخرى بسد من المستوطنات اليهودية، وسيمكن التنقل ما بين هذه السجون عبر بوابات ضخمة يحرسها ويتحكم بها جنود من الجيش الإسرائيلي. وهكذا فإنه من المخطط أن تتألف "دولة فلسطين" القادمة من أحد عشر سجنا؛ ثمانية في الضفة الغربية، وثلاثة في قطاع غزة تفصل بينها بوابات ضخمة. أما ما تبقى من فلسطين، فقد قامت إسرائيل بالاستيلاء على كل الأراضي الزراعية إلى الشرق (غور الأردن)، والى الغرب (السهل الساحلي ومنطقة اللطرون) والى الشمال (مرج ابن عامر) والى الجنوب (بئر السبع والنقب)، في حين استولت المستوطنات اليهودية على الأراضي الزراعية في الأودية ما بين الجبال. وقد تم بالفعل إقامة "البوابات" المستقبلية تحت اسم "نقاط تفتيش"، وفي العديد من الحالات يتم إغلاق هذه البوابات كل مساء وتبقى مقفلة طوال الليل بقفل ومفتاح حقيقيين.

المساحة الإجمالية لهذه السجون الأحد عشر ستصل إلى ما يقارب ٤٠٪ من المناطق المحتلة، أو ما يقارب ٨,٨٪ من مجمل مساحة فلسطين الانتدابية. هذه كمية كبيرة من الأرض لحفنة من السكان الأصليين! ولكن يبقى هناك أمر إضافي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار: تشكل التلال التي ستخصص "للسكان الأصليين" (أي للدولة الفلسطينية) – كما يقول لنا يسرائيل فينكلشتاين في كتاب صدر له مؤخرا– المنطقة الوحيدة من فلسطين التي سكنها العبريون القدماء، أي المملكتان العبريتان في يهودا والسامرة؛ الوطن الأول لليهود الذي من المفترض باليهود جميعا أن "يصعدوا إليه". فإذا كانت أراضي الشعوب المجاورة للعبريين – أراضي الكنعانيين والفلسطينيين– قد تم "استعادتها" و"تطهيرها"، أفلن يحدث نفس الأمر لأراضي العبريين أنفسهم، "يهودا" و "السامرة"، حتى وإن كانت هذه الأراضي قاحلة جرداء؟!

من الممكن أن يحدث ذلك حين يصبح الوقت مناسبا، ولكن في الوقت الحاضر يجري العمل على إنشاء "دولة" فلسطينية في السجون الأحد عشر في يهودا والسامرة، وفي غزة والخليل وأريحا، بحيث يكون كل واحد من هذه السجون محاصرا بجدار أسمنتي يبلغ ارتفاعه ٩ أمتار على الأقل، مع بوابة حديدية يحرسها ويحتفظ بمفتاحها الجنود الإسرائيليون.

إذاً، ما الذي نتحدث عنه؟ فلسطين، الوطن، الدولة، العودة، إعادة اللاجئين إلى الوطن... ألا نكذب على أنفسنا وعلى الآخرين؟ ومن نخدع في حديثنا هذا غير أنفسنا وشعبنا؟!

نحن نعرف طبعا أن القيادة الفلسطينية قد تخلت عن المطالبة بالعودة إلى ما يُعرّفه الإسرائيليون على أنه دولتهم، والتي تشمل ٩١٪ من وطننا فلسطين، بيد أن قادتنا لا يزالون مستمرين في الخداع والكذب على شعبهم. ولا شك أن العديدين منا، بمن

فيهم القادة الفلسطينيين، يعلمون حق العلم انه ليس هناك متسع للعودة إلى ما يسمى "الدولة الفلسطينية" التي تحتوي على أقل من ٩٪ من وطننا الأصلي، والتي تتكون من عدد من السجون مقامة في أعالي التلال الصخرية الجرداء؛ دولة تديرها "حكومة" قابعة في مقر مكون من غرفتين وحمام واحد في وسط مركز شرطة مهدم كان يستخدمه البريطانيون ومن ثم الأردنيون، تحاصره المركبات العسكرية الإسرائيلية.

ولكن حتى إذا تنازل الفلسطينيون كليا عن حق العودة ووافقوا على أن يستسلموا للأمر الواقع ويعيشوا بهدوء وخنوع في السجون المخصصة لهم، وحتى إن قبلوا بالتنازل من تلقاء أنفسهم عن الأراضي والموارد المائية التي تطالب بها إسرائيل، أليس من المفروض أن يساورهم القلق حول مستقبل حياتهم في هذه السجون؟ فإلى متى سيسمح لهم باحتلال قمم التلال في "يهودا والسامرة" فيما يطالب معظم الإسرائيليين واليهود الصهيونيين في كافة أنحاء العالم، بالسر وبالعلانية، بالتحقيق الكامل للشعار الصهيوني "أرض بلا شعب"، خاصة وطن العبريين القدامى ووطن أجداد يهود الشتات في "يهودا والسامرة"؟ إن الرأي العام الإسرائيلي (بما في ذلك سياسيين مرموقين وأكاديميين وعلماء) يطالب "بنقل" كافة الفلسطينيين، ومن ضمنهم "عرب إسرائيل"، إلى الدول العربية. ويقدر أهم مؤرخ عسكري إسرائيلي، وهو من اشد مناصري خطة الترانسفير، أن بإمكان إسرائيل أن تنجز هذه المهمة خلال ثلاثة أيام. ويعتقد هذا المؤرخ العسكري أنه يتوجب على إسرائيل أن تقتل ما بين ٥ و ١٠ آلاف فلسطيني، الأمر الذي سيسهل ويسرع عملية "الترانسفير". ويعتقد المؤرخ الأكثر شهرة من بين المؤرخين الإسرائيليين الجدد (أي الذين يدعون أنهم يكذبون حول ما حدث عام ١٩٤٨ أقل مما يكذب المؤرخون الإسرائيليون القدامى) أن الإسرائيليين ارتكبوا خطأ في حرب عام ١٩٤٨ لأنهم لم يطردوا كل الفلسطينيين من الدولة، وبناء على ذلك فإنه يدعو القادة الإسرائيليين إلى أن يصححوا هذا الخطأ في أول حرب تنشب مع العرب. وهو لا يعتقد أن ذلك ضرب من الخيال أو التمني وإنما من قبيل الفكر الواقعي، ويتوقع أن يحدث ذلك بالفعل خلال خمسة إلى عشرة أعوام.

إنني أتفق مع المؤرخ المذكور في موضوع التقدير الزمني، إلا أنني متشائم أكثر مما هو متفائل. فأنا أعتقد أن "عملية القتل والنقل" المذكورة ربما ستحدث في وقت أقرب مما توقع، وإذا ما بقي شارون في السلطة وأعيد انتخاب بوش، فان الأمر سينحرف من "الترانسفير" باتجاه أقرب إلى "الإبادة الجماعية" (اقرأ "الإبادة العرقية").

لقد فرض على الفلسطينيين بعد توقيع اتفاقية أوسلو أن يغيروا نص ميثاقهم الوطني، في حين أنه لم يطلب من إسرائيل أن تغير "إعلان الاستقلال" الخاص بها لتدرج فيه عبارة صريحة وواضحة حول حدودها الدولية. وشارون لا يبدي أي نوع من التحفظ أو الوجل حين يعلن على الملأ التزامه بفكرة "إسرائيل الكبرى" التي تنص ضمنا على التخلص من معظم، إن لم يكن كل، العرب داخل حدود فلسطين الانتدابية. وقد صرح

شارون مؤخرا أن حرب عام ١٩٤٨ لم تنته بعد، واعتقد أن شارون كان يقصد (وإن لم يقلها صراحة) أن الوقت قد حان للعودة إلى تلك الحرب حيث توقفت، لاستكمالها وإنجاز مهمتها عن طريق التخلص من البقية الباقية من الفلسطينيين داخل حدود فلسطين الانتدابية، فطبيعة المشروع الصهيوني تستوجب إنجاز هذه المهمة.

إن المشروع الصهيوني الذي أخرج إلى حيز التنفيذ قبل أكثر من ١٢٠ عاما، لا يزال قيد التنفيذ حتى يومنا هذا، وقد تم إنجاز ٩٠٪ منه. والظروف الآن مواتية لإتمام ما تبقى من هذا المشروع، غير أن ذلك سيتطلب ارتكاب مذابح أكبر من تلك التي ارتكبت بالفعل عام ١٩٤٨. ففي عام ١٩٤٨ ارتكبت إسرائيل ما بين ٤٠ و ٥٠ مذبحة في مواقع مختلفة من فلسطين، وكان ذلك كافيا لحمل الفلسطينيين المستهدفين على النزوح من المناطق التي احتلتها إسرائيل. أما اليوم فالأمور مختلفة عما كانت عليه عام ١٩٤٨، فقد تعلمت الأطراف الثلاثة المعنية – إسرائيل، والفلسطينيون، والدول العربية المجاورة – درسا من أحداث ١٩٤٨. لقد تعلم الفلسطينيون ألا يتركوا منازلهم مهما حصل، وتعلمت الدول العربية ألا تسمح لأي لاجئ بالدخول إلى أراضيها، وتعلمت إسرائيل أن اللاجئين لا يختفون، ولا ينسون. فالطريق الوحيد إذاً للحصول على التخفيض المرجو لعدد الفلسطينيين داخل إسرائيل الكبرى هو ارتكاب مذابح أكبر بكثير من تلك التي ارتكبت عام ١٩٤٨. إلا أنه يتوجب إنهاء هذه المهمة، ويتوجب إنهاؤها في أقرب وقت، لأن التحالف اللامقدس بين إسرائيل والولايات المتحدة يتطلب وضع حد نهائي للقضية الفلسطينية لكي يحولوا اهتمامهم إلى بسط هيمنتهم على بقية العالم، وعلى الأخص العالم العربي المسلم. لطالما أرادت تركيا قبل الحرب العالمية الأولى أن تتخلص من الأرمن، والرغبة التي كانت تبديها في تنفيذ ذلك لا تقل عن الرغبة التي تبديها إسرائيل للتخلص من الفلسطينيين. وكانت ألمانيا أكبر قوة في العالم في ذلك الوقت. وقد أتاح التحالف مع ألمانيا واندلاع الحرب العالمية الأولى لتركيا أن تنفذ رغبتها دونما عقاب أو عتاب، وتم إبادة أكثر من مليون أرمني بصمت وبسرعة خاطفة. إن تحالفا أمريكيا–إسرائيليا موجود فعلا، وتحاول إسرائيل جاهدة أن تجر الولايات المتحدة إلى حرب ضد سوريا و/ أو إيران. وبطبيعة الحال، فإن الولايات المتحدة ليست بحاجة إلى الكثير من الحث والتحفيز لتقدم على شن حرب كهذه. فإذا ما حدث ذلك، فإن أغلب الظن أن إسرائيل ستحصل على فرصتها لتنفيذ رغبتها والإفلات من العقاب.

# "أنماط في حياتي"

... أعتقد أنه في مناسبة كهذه* يحق لي أن أتحدث عن نفسي، وهذا ما سأفعله.

في السنوات الأخيرة كنت أدّرس في الفصل الثاني من كل عام دراسي مساقاً بعنوان "حلقة دراسية في البحث الكيفي" لطلاب الماجستير في دائرة علم الاجتماع، وكثيراً ما كنت استعمل سيرة الحياة كأداة لجمع البيانات لغرض البحث، ثم أطلب من الطلاب تحليل تلك السير، وكنت أقول لهم أن تحليل سيرة الحياة يتلخص في اكتشاف أنماط تجعل من حياة الشخص وحدة متكاملة ومتماسكة فلا يظهر في سلوك الشخص في لحظة ما اعتباطياً أو عشوائياً وإنما منطقيا ومتوقعاً على ضوء ما نعرفه من سلوكه في مواقف وأماكن وظروف أخرى، ويأتي ذلك عن طريق التساؤل عمّا إذا كان في حياة الشخص طرق توافق، طرق تصرف، طرق لمعالجة الأمور، طرق للتفاعل مع العالم الطبيعي أو الاجتماعي، تظهر في سلوك الشخص عبر الزمان والمكان والأطر المختلفة.

وعندما طُلب منّي أن أُقدّم كلمة بهذه المناسبة، وجدت فيها إمكانية لتطبيق ما أقوله لطلاّبي علَى نفسي، وتمكنت من رؤية عدد من الأنماط في حياتي، خصوصاً في طرق تفاعلي مع البيئة الاجتماعية (وليس مع البيئة الطبيعية والظروف العامة).

---

* هذه هي الكلمة التي ألقاها المؤلف بمناسبة يوم التكريم الذي نظمته على شرفه دائرة علم الاجتماع وعلم الإنسان في جامعة بيرزيت، في الثاني عشر من أيار ٢٠٠٨

**النمط الأول** هو وجود نوعٍ من البرودة والجفاء، وربما العدوانية، تجاه الأشخاص المسئولين عني، خصوصاً إذا أراد المسئول أو توقع منّي أن أسايره أو أحابيه أو أظهر له التذلل أو الخنوع أو أراد أن يأخذ موقفاً أبويّاً أو استعلائياً تجاهي. في حالات كهذه فإنني عادة آخذ موقفاً عدوانيّاً تجاه المسئول وأحاول البقاء بعيداً عنه، وكي أحافظ على المسافة المطلوبة بيني وبينه فإنني أحاول القيام بواجبي على أكمل وجه كي لا أفسح له المجال للتدخل في عملي ولأشعره أنني لست بحاجة له، وقد أوقفه عند حده إذا حاول تخطي تلك المسافة. وإذا استتبت الأمور كما أريد فان العلاقة تبقى رسميّة وباردة ومستقرّة، ولكني عادة لا أسمح لنفسي بالثورة أو العصيان المعلن ضد النظام.

أما إذا عاملني المسئول عني على أنني زميل ومساير له وأشركني في اتخاذ القرار، فإنني أصبح صديقاً مخلصاً ومعيناً له وأشعره بالدعم والتأييد والاحترام.

واستطيع أن أرى هذا النمط في سلوكي عبر الزمان والمكان منذ سنوات المدرسة الابتدائية والثانوية حيث كنت أبقى بعيداً عن المعلمين خوفاً من أن يتهمني الطلاب بـ«الوجهنة» والتقرب من "الأستاذ"، وحتى سنوات الدراسة الجامعية حيث لم ألتق أياً من أعضاء اللجنة المشرفة على رسالة الدكتوراه إلاّ وقت الدفاع عن الرسالة، وكنت قد قدمت لهم رسالة كاملة ومطبوعة وقُبِلَتْ كما هي، وحيث لم أحضر أي من حفلات تخرّجي سوى البكالوريوس، ومنذ أول وظيفة كمعلم في مدارس الجليل الابتدائية بعد تخرجي من الثانوية مباشرة وخلافاتي مع مدراء المدارس ومفتش المعارف، وحتى عملي في جامعة بيرزيت منذ سنة ١٩٧٥ (ما عدا سنوات قليلة في جامعة النجاح بعد إنهاء عقدي من قبل إدارة جامعة بيرزيت بسبب عملي النقابي ثم عودتي إلى بيرزيت)، وعدم حضوري لأي من حفلات التخرج سوى الأولى. أما الاستثناءات التي تثبت القاعدة فكانت قليلة، كان من ضمنها علاقة صداقة مع اثنين من أساتذتي في إحدى الجامعات الأمريكية وقد عشت مع أحدهما لمدة عام في شقة واحدة، وكذلك علاقة صداقة وزمالة ومودّة مع اثنين من أعضاء مجلس أمناء جامعة النجاح.

واعتقد أن هذا النمط الذي ما زال يسود حياتي حتى اليوم، وأنا في سن الثانية والسبعين، هو عبارة عن إسقاط لنمط علاقتي مع والدي في مقتبل حياتي، والتي كانت متوترة معظم الوقت حتى وفاته عام ١٩٦١... إسقاط تلك العلاقة على علاقتي مع كل من أشعر أنه يشغل، مجازاً، دور الأب، وتلك قصة طويلة لا أستطيع تفصيلها في هذا المقام.

**النمط الثاني** الذي استطيع أن أتبينه في حياتي، يكمن في كيفية حل الصراعات مع الآخرين، خصوصاً مع الأفراد، ولكن أحياناً كثيرة مع الفئات أو المؤسسات أو الجهات الرسمية. فعندما أجد نفسي في خلاف أو صراع مكشوف مع آخر، أو آخرين، فإنني أخرج من ذلك الصراع سريعاً ثم أتجاهل أو أتناسى الطرف الآخر كليّاً عن طريق إقناع نفسي، أو التظاهر بإقناع نفسي، بأن الطرف الآخر تافه أو

سخيف وأن الموضوع أو الشيء الذي يدور حوله الخلاف أو الصراع هو سخيف وتافه وضئيل، وأنني فوق المنافسة أو الصراع مع مثل ذلك الطرف وعلى مثل ذلك الموضوع، وذلك يمكنني من الانسحاب من ذلك الموقف وإدارة ظهري عليه وتجاهل الأمر وكأنه لم يحدث بالمرّة. وقد تتطلب إستراتيجية الانسحاب تلك اعترافي بأنني المخطئ أو المذنب، فأفعل ذلك ولكن بطريقة فوقيّة نوعاً ما، فأقول بعض الجمل مثل: "طيّب يا أخي، أنا مخطئ، الحق عليّ، وكل الموضوع مش حرزان، وما بستاهل نعمل منه قضية"، ثم أتجاهل أو أتناسى الموضوع وأرفض إقامة أية علاقة مع ذلك الشخص أو أولائك الأشخاص بعد ذلك.

ومن الأمثلة على هذا النمط ما حدث لي مع إدارة جامعة بيرزيت عام ٧٩/ ١٩٨٠ عندما أنهت الإدارة عقدي نتيجة مساهمتي في إقامة أول نقابة عاملين في الجامعة ورئاستي لها في أول سنتين من حياتها. وكان وقع ذلك القرار عليّ سيئاً جداً إذ أنني كنت قد قررت قبل ذلك بفترة قصيرة البقاء في بيرزيت وأخبرت جامعة ويسكنسون في أمريكا، والتي كنت قد أخذت منها إجازة بدون راتب، أنني لم أكن أنوي العودة إليها. وتدبرت أموري مع جامعة النجاح، وحتى هذه اللحظة، بعد ما يزيد على ثلاثين عاماً، فإنني لم أعاتب أحداً من تلك الإدارة ولم أفتح الموضوع مع أيّ منهم، ولكن بقيت علاقتي معهم جافة وباردة مع أنني عدت للعمل في بيرزيت بعد حوالي خمس سنوات ولكن من خلال أحد اعز أصدقائي وهو المرحوم الدكتور عبد اللطيف البرغوثي الذي كان نائب رئيس النقابة عند إنهاء عقدي ثم أصبح نائباً لرئيس الجامعة للشؤون الأكاديمية بعد سنوات قليلة. نفس هذا النمط حدث عندما كنت رئيساً لجامعة النجاح في نابلس وحصل خلاف بيني وبين بعض أعضاء مجلس أمناء الجامعة فتركت المنصب وعدت دون سؤال أو جواب إلى بيرزيت.

ومن الأمثلة الواضحة على هذا النمط في حل الخلاف مع الأفراد ما جرى لي قبل أيام قليلة، إذ حدث معي حادث طرق بسيط قرب المنارة وسط رام الله أسفر عن خدوش صغيرة في كلتا السيارتين. وتجمع عدد من أفراد الشرطة ومن المارة حول السيارتين، وخرج سائق السيارة الثانية من سيارته وأخذ يصرخ بأعلى صوته محاولاً بذلك أن يقنع الجميع أن الذنب كان ذنبي وحدي، وكان الجميع من شرطة ومارّة يصغون إلى صياحه. خرجت من سيارتي واقتربت من السائق الثاني وقلت بهدوء: "يا أخي فش حاجة للصياح! شو بدّك؟ اتفضل، روح صلح سيارتك وأنا بدفع تكلفتها." فقال له أحد رجال الشرطة: "طيب يا أخي، شو بدّك؟ هاي الأخ مستعد يدفع التصليح." سكت السائق ثم نظر إليّ وقال: "خلص، بدّيش إشي، مبين عليك زلمه آدمي"، وانتهت القضية.

هذا النمط كسابقه، أشعر أنه يعود إلى أيام طفولتي (وهل هناك نمط في حياة أي إنسان لا يعود إلى أيام طفولته؟) وإلى علاقتي مع والدي ونظرتي إليه. فعلى الرغم مما ذكرته سابقاً عن التوتر في علاقتي معه إلاّ أنه كان دائماً ولا يزال هو مثلي

الأعلى للإنسان الرجل، ليس على المستوى الإدراكي الواعي وإنما على مستوى عقلي الباطني اللاواعي، وكما كان وما زال يظهر لي في أحلام اليقظة والنوم. واعتقد أنه حظي بتلك الصورة في ضميري بسبب النظرة التي نظر بها إلى نفسه وإلى الآخرين، والتي عرّف بها نفسه بالنسبة إلى الآخرين، وبسبب قبول الآخرين في مجتمعنا القروي الصغير في حينه بنظرته وتعريفه لنفسه وللآخرين. فقد كان يقيّم نفسه فوق الآخرين، ولا يسمح لنفسه بالتفاعل إلا مع عدد قليل من رجال القرية، ويُشعر الآخرين بأنه يسدي لهم معروفاً بالحديث معهم أو زيارتهم، كما كان يترفع عن الصراع أو التنافس المباشر مع الآخرين. ومن الطبيعي أن تلك التوجهات كانت تتسرب إلى عقولنا، نحن أطفاله، بشكل لاواعٍ وغير مباشر. ولكن كانت لدى والدي طرق مباشرة أكثر لإيصال توجهاته إلينا، فقد كان يبدي امتعاضه عندما يرانا نلعب مع أيّ من عدد كبيرٍ من أطفال وأحداث القرية، ومنهم كثيرون من أقرب أقاربنا، وكان يقول لنا أحياناً عن بعض أصدقائنا عبارات مثل: "بتلعب مع ابن فلان؟" أو "ابن مين هو تتلعب معاه؟" وكان أهل القرية عامة يعتبروننا ويتوقعون منا أن نكون أفضل أهل القرية عامة؛ يعتبروننا ويتوقعون منا أن نكون أفضل أطفال القرية أخلاقاً وقيماً وسلوكاً.

**النمط الثالث** في حياتي والذي أستطيع أن أتبينه بسهولة، هو أنني كنت وما زلت أرى نفسي دائماً في دور المراقب (وليس مجرّد متفرّج) في لعبة الحياة، وليس بدور اللاعب الذي يرغب بالتأثير في نتائج اللعبة، وإنما دور من يحاول فهم أصول اللعبة وقوانينها. فأنا لم أنضم طيلة حياتي إلى نادٍ أو فريق من أي نوع، ولم أنضم إلى فصيل أو حزب سياسي معين، ولم ألتزم بإيديولوجية أو مدرسة فكرية معينة.

وفي عالم يمجّد الديمقراطية ويقدس حق الاقتراع، فقد وصلت إلى صندوق الاقتراع وأدليت بصوتي مرة واحدة في حياتي، وكان ذلك عام ١٩٥٧.

وعندما سافرت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦١ فقد كانت قوة الطرد المؤثرة عليّ في حينه أقوى من قوة الجذب، ولذلك لم أكن أعرف ما الحقل الذي كنت أريد دراسته، وإنما كنت أعرف أن حجتي للسفر كانت الدراسة، فتنقلت في الجامعة بين علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، ثم اكتشفت وجود علم الإنسان عند بداية مرحلة الماجستير فرسوت في النهاية على حقل هجين اسمه "علم الإنسان النفسي" أو علم "الثقافة والشخصية"، ووجدت نفسي أسير مع التيار وأصبحت بعد سنوات أحمل الدكتوراه في ذلك الحقل الذي لم أكن أعرف عن وجوده من قبل، وربما كانت متابعتي في هذا الحقل هو أنه يعتمد على الوقوف جانباً وملاحظة ما يجري أمامك.

ويظهر هذا النمط في حياتي وسلوكي بشكل عام من خلال حرصي الشديد في الحفاظ على استقلاليتي. وأفعل ذلك بأن أضع لنفسي معايير وحدود لا أتخطاها، وبذلك فإنني لا احتاج إلى إرضاء الآخرين أو الحصول على دعمهم، ولا احتاج إلى

المديح أو الثناء كي أقوم بواجبي، وإنما أعمل على تطبيق قيمي ومعاييري أو ما يمكن أن أسميه بتحفظ "ضميري" دون حاجة إلى التظاهر والاستعراضية. وأي تحيّز أو ميل، يظهر في سلوكي أو توجّهاتي إلى فئة دون أخرى، أو وجهة نظر دون أخرى، يكون عادة مؤقتاً ومشروطاً. ويذكرني ذلك دائماً بقصة جاءت في أحد كتب "القراءة الرشيدة " للسكاكيني تقول ما فحواه: "سُئِل رجل: أي أبنائك أحب إليك؟ فقال: الصغير حتى يكبر، والمريض حتى يبرأ، والغائب حتى يعود." وجذور هذا النمط تعود بوضوح إلى نفس الجذور التي نبع منها النمطان السابقان ولا حاجة هنا إلى التكرار.

**النمط الرابع والأخير** الذي أذكره بهذه المناسبة يتعلق بالناحية الأكاديمية في حياتي وبإنتاجي الأكاديمي في التراث. وهو ينبع، حسب رأي، من نفس المصدر الذي ذكرناه في النمط الثالث السابق، وهو حرصي على استقلالية الرأي والحكم على الأمور، وعدم الحاجة إلى إرضاء الآخرين أو الحصول على المديح والثناء.

وبهذا الخصوص فإنني أشعر بأن إنتاجي الأكاديمي بمجموعه أقل مما كان ممكنا بالنسبة إلى طاقاتي ومقدراتي وجهودي ومؤهلاتي. والسبب في ذلك كما أرى يعود إلى عدد من نقاط الضعف في سلوكي وتوجهاتي الأكاديمية. ونقاط الضعف هذه هي أنماط فرعية لنفس النمط. فالنمط الأساسي هو أنني أبحث وأدرس وأشقى وأتعب لكي أعرف، لإشباع حب الاستطلاع لدي، وليس من أجل الإنتاج، أو حب الظهور. فنتج عن ذلك :

أ. أنني نشرت نفسي على حقول كثيرة لأنني أتابع المعرفة من أجل المعرفة، وذلك يأخذني عبر الحدود التقليدية للعلوم الاجتماعية والطبيعية. وقد ذكرت سابقا كثرة تنقلي بين الحقول المختلفة في مرحلة الدراسة. وبعد تخرجي درّست على المستوى الجامعي مساقات في أربعة حقوله المختلفة على الأقل، وهي علم النفس وعلم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم الفولكلور. وقد تراوحت اهتماماتي من التطور البيولوجي والآثار إلى علم النفس التحليلي والصحة النفسية، وتاريخ النكبة، وحتى القصة الخرافية والنكتة السياسية، وكتبت ونشرت في جميعها بالإضافة إلى عدد آخر من الحقول والمواضيع. وهذا يعني أنه أصبح لدي معرفة، ربما سطحية، في مساحات شاسعة من العلوم، وليس لدي اختصاص أو تعمق كبير في أي موضوع دقيق ومحدد.

ب. مظهر آخر لهذا النمط هو أنني أبحث وأدرس لمدة طويلة كي أصل إلى الجواب لسؤال يراودني، وعندما أصل إلى جواب يرضيني ويقنعني فإنني لا أرغب في العودة إلى الموضوع بعد ذلك وأجد من المُمّل جدّا أن أجلس وأنمّق مقالاً أو دراسة متكاملة حول ما عملته وما توصلت إليه. ولذلك توجد لديّ أطنان من البيانات التي جمعتها ولكن لم أحللها بطريقة علمية ولم تصل إلى مرحلة تصلح فيها للنشر، مع أنها كانت في حينه قد أشبعت حب الاستطلاع لديّ.

ت. أنّه لا يهمني كثيراً إذا عرف الآخرون ما توصلت إليه أو استنتجته، أم لم يعرفوا. ونتج عن ذلك أن معظم إنتاجي الأكاديمي جاء بشكل مقالات أو أبحاث قصيرة كتبت أصلا بسرعة لتقديمها في ندوات أو مؤتمرات أكاديمية، بناء على دعوة أو طلب من القائمين عليها وليس على رغبة أو طلب من قبلي، ثم جرى جمع هذه الدراسات في كتب.

إلا أنه على الرغم من كل تلك السلبيات فإني اعتقد أن هناك أربعة مواضيع، وربما أكثر، كنت أنا الرائد في دراستها، على المستوى الفلسطيني على الأقل، ثم جاء عدد من زملائي وطلاّبي فتابعوا العمل عليها وأنتجوا إنتاجاً جيداً مما وسع وعمم نتائج عملي، وهذه الحقول هي:

١. دراسة القرى المدّمرة وكيفية تهجير الفلسطينيين سنة ١٩٤٨. وقد بدأت ذلك المشروع سنة ١٩٧٧ عندما قدمتُ اقتراح بحث بهذا الخصوص إلى إدارة جامعة بيرزيت، ثم نقلت المشروع معي إلى جامعة النجاح سنة ١٩٨٠، وأعدته معي إلى مركز الأبحاث في بيرزيت سنة ١٩٨٥.

٢. مشروع الحكاية الشعبية الفلسطينية، والذي بدأته سنة ١٩٧٨ ونتج عنه كتاب "قول يا طير" بالعربية والانجليزية، ونتج عنه سنة ٢٠٠٥ اعتراف اليونسكو بالقصة الشعبية الفلسطينية كإحدى روائع التراث الإنساني غير المادّي التي يجب الحفاظ عليها.

٣. مشروع دراسة النكتة السياسية الفلسطينية، والذي بدأته سنة ١٩٨٧، وقد صدر عنه حتى الآن عدة مقالات بالعربية والإنجليزية وكتاب باللغة الألمانية.

٤. مشروع دراسة الذاكرة الجمعية والهوية الوطنية الفلسطينية، والذي نتج عنه حتى الآن كتاب، وعدد من المقالات باللغة العربية، ومؤتمر عالمي بعنوان "الهوية الفلسطينية إلى أين؟" في شهر آذار ٢٠٠٨ في إطار مركز دراسات التراث والمجتمع في جمعية إنعاش الأسرة.

إن ذكر هذه المشاريع الأربعة يكاد يجعلني أتراجع عن نقاط الضعف التي ذكرتها سابقاً!

# القسم الثاني

## الثقافة

## وسيلة الإنسان للتأقلم مع بيئته

# القسم الثاني

## الثقافة

## وسيلة الإنسان للتأقلم مع بيئته

"الحيوان يتعلم من التجارب المباشرة فقط، أمّا الإنسان فيتعلم مما مرّ به بنو البشر عبر آلاف أو ملايين السنين. ومن خلال مقدرة الإنسان الكبيرة على التعلم ومقدرته على استعمال الرموز، أصبح لدى الإنسان "ثقافة" يستعين بها على البقاء، كما يستعين الحيوان على البقاء بأساليب السلوك الغريزيّة...

تدل كلمة "ثقافة" على مجمل طرق توافق بني الإنسان المتعلمة أو المنقولة اجتماعياً، أي أن ثقافة جماعة من الجماعات تضم جميع طرق وأساليب حياة تلك الجماعة ما عدا ذلك الجزء الغريزي المنقول بالوراثة الجينية البيولوجية."

# أصل الأسرة عند الإنسان

سنحاول في هذا المقال إلقاء الضوء على الظروف والملابسات التي مر بها بنو الإنسان والتي استوجبت ظهور الأسرة كوحدة بناء المجتمع الإنساني، وأخذها الصيغ التي هي عليها في الوقت الحاضر.

وأوضح هنا أننا سنستعمل في هذا المقال منطق نظرية التطور، وهذا يتطلب توضيح نقطتين، تدور الأولى حول ما تقوله نظرية التطور، والثانية حول صحة ما تقوله تلك النظرية.

فبالنسبة للنقطة الأولى، فان هناك تصوراً شعبياً بأن نظرية التطور تقول بأن أصل الإنسان قرداً، وهذا ليس صحيحاً، بل إن هذا القول نوع من التّجنّي على هذه النظرية. والحقيقة أن نظرية التطور تقول أن جميع الكائنات الموجودة الآن ومن ضمنها الإنسان، جاءت من أصل واحد على نحو ما يحصل لشجرة تنبت من بذرة واحدة وتتشعب إلى فروع، ثم إلى أغصان، ولذلك فإن أصل الإنسان لا يلتقي فقط مع أصل القردة، بل مع أجداد الحيوانات الأخرى والطيور والأسماك والنباتات، ولكن في مراحل مختلفة، وأن آخر هذه المراحل هي تلك التي تفرع فيها أجداد القردة وأجداد الإنسان عن بعضهم.

والنقطة الثانية التي تحتاج إلى توضيح هي أن استعمال منطق نظرية التطور لا يعني أن هذه النظرية هي حقيقة ثابتة لا تساؤل فيها، وإنما يعني أن هذه النظرية هي أفضل ما هو موجود في الوقت الحاضر لتفسير أصل الكائنات وعلاقتها مع بعضها البعض.

نعود الآن إلى أصل الأسرة عند الإنسان، فنبين أن جميع المجتمعات الإنسانية على اختلاف ألوانها وثقافاتها تتكون من وحدات فوق مستوى الفرد وذات مواصفات مشتركة، بحيث يمكن أن نطلق عليها جميعاً اسم "أسرة"، ويمكننا أن نعرف الأسرة في أي مجتمع بأنها مجموع الأفراد الذين يعيشون في مسكن واحد مشترك ويكونون وحدة اقتصادية واحدة ويشتركون في المسؤولية في توفير الطعام لجميع أفراد المجموعة وفي تربية الأطفال، والمسؤولية عن سلامة الأفراد واستمرارية الوحدة. وقد تختلف تركيبة الأسرة من مجتمع إلى آخر من حيث حجمها ونوع العلاقة التي تربط بين أفرادها، ولكنها تشترك جميعها بأنها تتمحور حول نواة تكون القاسم المشترك بين جميع أنماط الأسر في جميع المجتمعات الإنسانية، وتتكون هذه النواة من أبوين وأطفالهم. وتختلف تشكيلة الأسرة من مجتمع إلى آخر من حيث عدد الأفراد الذين يلتحقون بهذه النواة، وطبيعة علاقتهم بأفرادها. ويأتي الاختلاف عادة بطرق ثلاث هي: التحاق واحد أو أكثر من أقارب أحد الأبوين أو كليهما بالأسرة النواة، أو بقاء الأطفال مع الأسرة النواة، أو قيام أحد الأبوين بهذا الدور في أكثر من أسرة نواة في نفس الوقت، كأن يكون للرجل أكثر من زوجه أو للمرأة أكثر من زوج في نفس الوقت.

لا يقتصر وجود الأسرة على المجتمع الإنساني، بل إن لدى الكائنات الأخرى وحدات تشبه إلى درجات مختلفة وحدة الأسرة لدى الإنسان. وتتراوح الكائنات الحية بين تلك التي لا يجتمع فيها الذكر والأنثى إلا عند التلقيح، والتي تنقطع فيها علاقة الأم مع أطفالها منذ لحظة إلقاء البيض، إلى تلك التي يكوّن فيها ذكر وأنثى وحدة مستمرة طيلة الحياة وتشترك في تربية الصغار الذين يبقون مع الأبوين لمدد قد تصل إلى عدة سنوات، مثل أسر الذئاب وبعض أنواع الطيور. أما لدى بعض أقارب الإنسان من الرئيسيات، فإن العلاقة بين الذكر والأنثى لا تستمر سوى أيام قليلة أثناء فترة الإخصاب لدى الأنثى، ولا توجد فيما بعد أية علاقة مميزة بين الأب والأم أو بين الأب والأطفال، بينما تستمر العلاقة بين الأم والأطفال في معظم حياتهم. إلا الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يقضي طيلة حياته في أسرة تجمع الأب والأم والأطفال، إذ ينتقل الإنسان الفرد عادة من الأسرة التي يولد فيها مباشرة إلى أسرة يكون هو أحد الأبوين فيها.

تركيبة الأسرة هذه لدى الإنسان لم تأت بشكل عفوي أو اعتباطي، بل جاءت نتيجة مرور أجداد الإنسان عبر مراحل طويلة امتدت عشرات الملايين من السنين بظروف بيئية واجتماعية تطلبت تطوراً في التركيبة البيولوجية والسلوكية للإنسان، نتج عنها جميعا التركيبة الأسرية كما نجدها الآن، وهذا يعني باختصار أن تكوّن الأسرة لدى الإنسان هو من أهم أساليب توافقه مع البيئة في مجال تنافس البقاء بين الكائنات واستمرار بقاء النوع الإنساني.

ويمكن تلخيص المراحل التي مر بها أجداد الإنسان في طريقهم إلى تكوين الأسرة بشكلها الحالي بثلاث مراحل، وهي مرحلة الثدييات، ومرحلة الرئيسات، ومرحلة الإنسان. وسنلخص فيما يلي التغيرات الأساسية المتعلقة بتكوين الأسرة في هذه المراحل.

**الثدييات:** الإنسان فرع من الرئيسيات، والرئيسيات تفرعت من الثدييات. وقد ظهرت الثدييات قبل حوالي ٢٠٠ مليون سنة، ومع ظهور الثدييات ظهرت ميزة مهدت الطريق نحو ظهور الأسرة لدى الإنسان، وهذه الميزة هي وجود غذاء المولود الجديد، ولأول مرة في تاريخ تطور الكائنات، داخل جسم الأم، أي في الثدي. وهذا تطلب ارتباط الطفل بالأم نتيجة اعتماده الكلّي عليها في غذائه حتى يصل إلى مرحلة يستطيع معها الاعتماد على نفسه في الحصول على الغذاء من البيئة الطبيعية خارج جسم الأم.

**الرئيسيات:** قلنا أن الرئيسيات فرع من الثدييات، وقد ظهرت الرئيسيات كفرع مميز ضمن الثدييات قبل حوالي ٧٠ مليون سنة، ومع هذه المرحلة أيضاً دخلت تطورات بيولوجية أدت إلى تطورات في العلاقة بين الأم والطفل، مما مهد الطريق نحو ظهور العائلة الإنسانية. وكان التطور البيولوجي الرئيسي بهذا الخصوص هو زيادة حجم الدماغ في الرئيسيات بالنسبة إلى أحجام أجسامها، ومعها زيادة تعقيد الجهاز العصبي لدى هذه الكائنات وتحسن نوعية هذا الجهاز.

هذا أدى إلى بطء نضوج الجنين والطفل في هذه الكائنات، وبذلك أطال مدة اعتماد المولود على الأم، وفي نفس الوقت أصبح لدى الرئيسيات ثقافة معقدة نسبياً تطلب من الأم أن تقوم بتدريب الطفل لمدة أطول، وجعل ارتباط الأطفال بالأم يقوم إلى حد كبير على أسس ثقافية اجتماعية متعلمة، بالإضافة إلى الأسس والدوافع الغريزية التي تشترك فيها مع باقي الثدييات. وقد نتج عن هذا التطور ظهور أسرة بين جميع أنواع الرئيسيات تشبه إلى حد كبير الأسرة لدى الإنسان مع اختلاف جذري واحد، إذ أن "أسرة" الرئيسيات من غير الإنسان تضم الأم وجميع أطفالها لمعظم حياتهم، ولكنها لا تضم الأب. وتدوم العلاقة بين الأب والأم لدى هذه الكائنات لأيام قليلة فقط خلال فترة الإخصاب، ولا يعرف الطفل أباه ولا الأب أطفاله ولا تكون بينهم أي علاقة خاصة.

**الإنسان:** ظهر نوع "الإنسان" كنوع مستقل ومميز عن باقي الرئيسيات قبل مدة زمنية قصيرة نسبياً في عمر تطور الكائنات، ولا تزيد هذه المدة على أقصى تقدير عن عشرة ملايين سنة. في هذه المرحلة حصلت تطورات بيولوجية بين أفراد هذا النوع الجديد (الإنسان) تطلبت تغيرات اجتماعية أكملت المشوار على طريق تكون العائلة الإنسانية عن طريق إضافة الأب إلى الأسرة الموجودة لدى الرئيسيات. وقد تفاعلت هذه التطورات البيولوجية والسلوكية على النحو التالي: بدأت

سلسلة التطورات التي أدت إلى ظهور الإنسان كنوع مستقل بتحول مجموعة من الرئيسيات من حياتها العادية على الشجر، لمدة تقارب ٥٠ مليون عاما، إلى الحياة على الأرض. وكانت هذه الكائنات ضعيفة وعديمة وسائل الدفاع بالنسبة إلى الحيوانات المفترسة التي كانت تعيش على الأرض. اضطر أفراد هذه المجموعة إلى الدفاع عن أنفسهم والمحافظة على بقائهم عن طريق الذكاء والاختراع والتعلم بدلاً من أساليب التكيف البيولوجية والغريزية المتوفرة للكائنات الأخرى. هذا الوضع أدى إلى تغيرين بيولوجيين هامين، أولهما طفرة كبيرة في الكم والكيف بالنسبة للجهاز العصبي لهؤلاء الأجداد الأوائل للإنسان، وقد أدى هذا إلى زيادة كبيرة في بطء نمو الجنين والطفل، وفي إطالة مدة الضعف التي يعتمد فيها الطفل على الكبار من أجل سلامته وبقائه. أما التغير البيولوجي الثاني فهو اضطرار أجداد الإنسان إلى السير منتصبين من أجل تحرير اليدين لاستعمالها كوسيلة الدفاع والبقاء الأساسية. هذا أدى إلى تغيرات في عظام حوض الأنثى من هذه الكائنات، مما زاد في صعوبة الولادة وتطلب خروج الجنين إلى خارج جسم الأم في مرحلة مبكرة من نضوجه، أي في مرحلة يكون فيها الطفل ما زال ضعيفاً عديم التناسق بين أجزاء جهازه العصبي ومعتمداً اعتماداً كلياً ولمدة طويلة جداً على الأم. تزامنت هذه التغيرات البيولوجية مع تغير جذري في أسلوب حياة أجداد الإنسان، وهو التحول من كائنات نباتية تعتمد في غذائها على الفواكه والبذور وأوراق الشجر إلى كائنات مفترسة تعتمد في غذائها على لحوم ما تصطاده من الحيوانات الأخرى. أسلوب الحياة هذا، مضافا إلى العبء الذي وضعه ضعف طفل الإنسان واعتماده الكلي على الأم، جعل من غير الممكن أن تستطيع أنثى الإنسان أن تقوم، بالاعتماد على نفسها، بالحصول على غذائها وغذاء أطفالها وفي نفس الوقت الاستمرار في إنجاب الأطفال والمحافظة على سلامتهم من أجل بقاء النوع ككل. هذا الوضع تطلب أن يوجد في كل أسرة منذ بدايتها ذكر ناضج واحد على الأقل لضمان الغذاء والحماية للأم وأطفالها، وبذلك وجد الدور الاجتماعي للأب داخل الأسرة البشرية، بالإضافة إلى الدور البيولوجي. أما كيف ولماذا قبل الذكر هذا الدور في الأسرة فهذا ما قد يتسنى لنا الحديث عنه في مناسبة أخرى.

# الإنسان والحيوان تحت الحصار

إذا شبهت سلوك الإنسان بسلوك بعض الحيوانات، فإن الكثير من الناس سوف يستاءون. فنحن عندما نريد أن نسيء إلى إنسان ما نقول أنه يسلك مثل الحيوان، أو نقول له ببساطه "يا حيوان" فيغضب الشخص المقصود وقد يكيل لنا الصاع صاعين فيشير إلى أن الطبيعة الحيوانية ليست طارئة على من وجه التهمه له، بل هي موروثة أباً عن جد، فقد يرد عليه بتهمة أكبر قائلاً "يا حيوان يا ابن الحيوان" وهكذا.

الحقيقة أن الإنسان كائن مغرور ومدّعي، وإلا لكان واضحاً له بأن وصف شخص بأنه حيوان فيها الكثير من الإساءة إلى الحيوان، وليس إلى الإنسان. فالحيوان، على سبيل المثال، لا يقتل أبناء نوعه، والمثل الشعبي صادق عندما يقول "كلب ما بِعُضْ أخوه"، فهل رأى أي منّا كلبين أو قطّين أو ذئبيين يقتتلان دون تدخل الإنسان حتى موت أحدهما أو كليهما؟ أنا أتحدى من يقول أنه رأى ذلك، ولكن ذلك قد يحدث فقط في حالات نادرة جداً وبتدخل بني الإنسان كما سنرى لاحقاً. إن الكائنات الأخرى (أي ما عدا الإنسان) لا تقتل حتى أفراداً من نوع آخر إلا لسدّ جوعها. أما الإنسان فيقتل أبناء نوعه، وحتى أبناء جنسه وعرقه، بالملايين بشكل يومي، ولأتفه الأسباب، ولا حاجة للتذكير بالكذب والنصب والتآمر والشذوذ الجنسي وغيره مما هو مقتصر على الإنسان دون الحيوان. هذا ليس هو "بيت القصيد"، ولكني أريد أن أستنتج درساً لبني الإنسان من سلوك الحيوان: عندما يريد مختبر طبي الوصول إلى علاج لمرض ما عند الإنسان، فإن الدواء لا يجري تجريبه عادة على بني الإنسان بل على بعض الحيوانات، ويتبع في ذلك منطق نظرية التطور في علاقة القرابة بين

أنواع الكائنات، فيبدأ بإعطاء الدواء لبعض القوارض مثل الفئران، ثم ينتقل إلى بعض أنواع الرئيسيات مثل بعض القردة السفلى، وإذا نجحت التجربة فقد ينتقل إلى بعض أنواع القردة العليا مثل الشمبانزي أو الغوريلا، وفقط عندما تنجح مثل هذه التجربة تنتقل إلى تطبيقها على بني الإنسان. وراء هذا المنطق تكمن الفرضية القائلة بأن بيولوجية وفسيولوجية جسم الإنسان شبيهة بها عند القوارض، وأشبه بها عند القرده السفلى، وتكاد تكون مماثلة لها عند القردة العليا، فإذا نجحت التجربة نطمئن إلى إمكانية إعطاء الدواء إلى بني الإنسان.

الحقيقة أن التشابه لا يتوقف عند الصفات البيولوجية والفسيولوجية، بل يتخطاه إلى النواحي السلوكية، ولكن الإنسان ينكر ويستنكر تلك الحقيقة ويحاول تجاهلها متظاهراً بعدم معرفتها. ولكن لماذا؟ أليس السلوك نابع من تفاعل الكائن البيولوجي مع بيئته من أجل بقاء الفرد، ومن ثم بقاء النوع؟ حتى العقل الذي نفخر ونتعالى به على الكائنات الأخرى، فإنه يرتكز على الدماغ والجهاز العصبي ككل وهو جهاز بيولوجي لا أكثر، إلا أن جودة ذلك الجهاز عند الإنسان قد بلغت درجة أعلى منها عند الكائنات الأخرى، ويشاركنا في الكثير منها بعض أقاربنا من الرئيسات العليا.

و"بيت القصيد" في هذا الطرح هو أن تجارب كثيرة أجريت على عدد من الثدييات، ومن ضمنها بعض أقاربنا من الرئيسيات السفلى والعليا، وقد ظهر من تلك التجارب أن هذه الكائنات عندما تنقل من بيئتها الطبيعية فتحبس في أقفاص في المختبرات أو في حدائق الحيوانات ثم تُعّرض إلى ظروف صعبة وضاغطة مثل تقليص حجم الأقفاص أو زيادة الاكتظاظ فيها أو تقليل كميات الطعام تحت المستوى المقبول، أو ضربها أو تعريضها لصدمات كهربائية أو غير ذلك من أساليب الظلم والتعذيب، فإن هذه الكائنات تلجأ إلى استراتيجيات بيولوجية وسلوكية شاذة وغير مألوفة تحت ظروف بيئتها الطبيعية. ومن أبرز هذه الاستراتيجيات، أن الحيوانات في مثل هذه الحالة تتوقف عن التكاثر، إذ أنها لا تتزاوج، وإذا تزاوجت فإن الإناث لا تحمل. ومن الاستراتيجيات السلوكية الأخرى أنه يكثر بينها العنف والسلوك العدواني تجاه بعضها البعض، بحيث تلجأ إلى عض ونهش بعضها البعض، وتكون هذه هي الحالات الشاذة التي تقتل فيها الحيوانات أبناء نوعها، وقد تلجأ الإناث التي تحمل إلى إهمال أطفالها بعد الولادة، أو قد تقتلها، وقد تصل بها الحال إلى أكل أطفالها.

لقد لاحظ علماء الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع حالات مشابهة عند بني الإنسان، وحدث ذلك بشكل خاص لدى الشعوب الأصلية في المستعمرات التي اجتاحها واستولى عليها الرجل الأوروبي الأبيض، مثل سكان الأمريكيتين واستراليا وجزر المحيط الهادي. فـ"الهنود الحمر" في أمريكا والزنوج في استراليا والبولونوجيين في جزر الهاواي وفي نيوزيلندا وفي العديد من المستعمرات الأخرى، تناقصت أعدادهم بسرعة كبيرة حتى أبيدوا أو قاربوا على الإبادة. ولم يكن هؤلاء عدد

قليل من "الزنوج المتوحشين"، إذ يقدّر الآن أن عدد "الهنود الحمر" في أمريكا عند وصول كولمبوس إليها كان يقارب المائة مليون نسمه، وأنه لو لم يصلها الرجل الأوروبي في حينه لكان فيها الآن من السكان الأصليين أكثر من مجموع سكانها من البيض والسود والهنود في الوقت الحاضر.

صحيح أن الكثير من السكان الأصليين أبيدوا بالقتل عمداً، وأن الكثيرين ماتوا نتيجة انتشار الأمراض التي أدخلها الرجل الأبيض معه والتي لم يكن لديهم مناعة ضدها، وأن الكثير منهم ماتوا نتيجة الإدمان على الكحول التي أدخلها إليهم الرجل الأبيض. ولكنه صحيح أيضا أنه مما سرّع في إبادتهم التراجع السريع والدّرامي في نسبة الولادات إلى الوفيات بدون أسباب واضحة أو مبررة، وكذلك انتشار الخلافات والصراعات المميتة بينهم، وكأن الإحباط المزمن وانقطاع الأمل من التغلب على القوة الخارجية التي لا يستطيعون التحكم بها، ولدت لديهم نزعة بيولوجية وسلوكية إلى عدم الاستمرار في الحياة وإلى الهرب من معركة خاسرة عن طريق الموت.

وقد لا نرى أنفسنا نحن الفلسطينيين في وضع مشابه، ولكن هناك تشابه كبير بين ما جرى ويجري للفلسطينيين خلال القرن الأخير، وما جرى للسكان الأصليين في أمريكا ونيوزيلندا واستراليا، فالمجموعات التي أرسلت لاستعمار هذه المناطق كانت بشكلٍ عام تعتبر مجموعات زائدة عن حاجة البلدان الأوروبية، وربما كان وجودها ضاراً بمصلحة الوطن الأم، فنحن نذكر أن بريطانيا فرّغت سجونها وأرسلت نزلاءها إلى استراليا لاستعمارها، وأوروبا ككل أرسلت الفئات الدينية الأصولية والمتزمتة إلى أمريكا لاستعمارها واستغلالها لصالح الوطن الأم، وبنفس الطريقة بدأت أوروبا بإرسال المجموعات اليهودية إلى فلسطين لاستعمارها والتخلص من سكانها الأصليين منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وذلك لامتلاك بقعة في الشرق الأوسط لصالح أوروبا والأوروبيين. ولا شك أن شعوب أوروبا الغربية والشمالية كانت تنظر إلى اليهود كفائض سكاني غير مرغوب فيه ويجب التخلص منه ولكن بطريقة تخدم الوطن الأم. وتكونت الحركة الصهيونية بشكل رئيسي من يهود مثقفين فهموا الوضع تماماً واتفقوا مع الأوروبيين أن لا بقاء لليهود في أوروبا، فاستغلوا الشعور الأوروبي لبلورة وتنفيذ موجة استعمارية استيطانية تخدم أهدافهم كما تخدم أهداف الوطن الأم.

يدّعى الكثيرون اليوم أن سبب هجرة اليهود من أوروبا وتفتيشهم عن وطن مستقل لهم جاء نتيجة المذابح النازية لليهود أثناء الحرب العالمية الثانية، ولكن في هذا القول كثير من المغالطة، إذ أن الحركة الصهيونية والهجرة الاستيطانية إلى فلسطين كانت قد بدأت قبل الحرب العالمية الثانية بما يزيد على نصف قرن، والتفكير عند الأوروبيين بالتخلص من اليهود عن طريق استغلالهم لاستعمار أجزاء من الشرق الأوسط كان قد بدأ قبل ذلك بقرون. ومن جهة أخرى، صحيح أن النازية أبادت أعداداً هائلة من اليهود، ولكن توجه الهجرة اليهودية إلى فلسطين بالذات أثناء الحرب العالمية الثانية

وبعدها لم يكن عفوياً ولا حتمياً، وإنما جاء نتيجة إغلاق أمريكا والدول الأوروبية حدودها أمامهم، ونتيجة التعاون بين الحركة الصهيونية والدول الأوروبية لتوجيه هجرة اليهود الهاربين من النازية إلى فلسطين لدعم وترسيخ استعمارها واستيطانها، والذي كان قد بدأ قبل ذلك بمدة طويلة كما أشرنا سابقاً. استنتج من هذا أن قيام دولة إسرائيل لم يأت نتيجة توجه ديني أو قومي عند يهود أوروبا، وإنما كجزء من تيار أوسع بكثير، هو التيار الاستعماري الاستيطاني الأوروبي الساعي إلى الاستيلاء على مساحات جديدة من العالم، وإبادة سكانها الأصليين وإحلال الفائض السكاني الأوروبي مكانهم، وفي نفس الوقت خدمة مصالح السكان الذين أرسلوهم ودعموهم في الوطن الأم أوروبا. وما زالت إسرائيل تقوم بهذه الوظيفة على خير وجه عن طريق الإبادة التدريجية للشعب الفلسطيني وخدمة مصالح أوروبا وأمريكا في الشرق الأوسط والعالم العربي والإسلامي ككل.

أعود هنا إلى التشابه الجذري البيولوجي والسلوكي بين الإنسان والرئيسيات الأخرى، والتي ربما نكون قد أطلنا أكثر من اللازم في توضيحها. صحيح أن هناك تشابه، ولكن صحيح أيضاً أن هناك فروق. وقد يكون الانتباه إلى هذه الفروق سبيل إلى تفادي الفلسطينيين وغيرهم من الشعوب المعرضة للاستعمار الحديث لمصير شبيه بمصير الشعوب الأصلية في أمريكا وأستراليا، كما نجحت في تفاديه بعض الشعوب الأصلية كالجزائريين والفيتناميين. ذلك الفارق هو وجود الوعي بالذات عند الإنسان وعدم وجوده عند الرئيسيات الأخرى . أي أن الإنسان يستطيع أن يخرج بوعيه خارج ذاته، وأن يرى نفسه من خارجها، ويفكّر فيها، وبما يحدث لها ويحيط بها ويؤثر عليها، وبذلك قد يستطيع التحكم ببعض الميول والتوجهات الغريزية البيولوجية والسلوكية النابعة كرد فعل غريزي للظلم والقهر والإحباط واليأس وفقدان الأمل.

وأصل هنا إلى الرسالة التي أردت إيصالها. لقد لاحظت في السنوات الأخيرة، أن نوعاً من الشعور بالإحباط وربما اليأس بدأ يظهر بين شبابنا، وأن الظروف الضاغطة التي تقود إلى مثل ذلك الشعور قد أخذت تتسارع في المدة الأخيرة، فتحكمنا بالمتغيرات التي تسيطر على حياتنا تقل كل يوم، وجدران الأقفاص تضيق علينا، والمصادر الضرورية للحياة تقل، والظلم والكبت والحرمان يزيد... فإذا شعرت، أخي الفلسطيني، برغبة جامحة للانتقام من جارك أو أخيك أو تفريغ غضبك على زوجك أو طفلك، أو لوم صديقك أو قريبك على مشاكلك، فتأنّى وفكّر أولاً وطويلاً: هل من الممكن أن يكون السبب في كل ذلك هو السجّان الذي يتحكم بحجم القفص وكمية الطعام.

وكلمة أخيرة: قد أكون مخطئاً أو متشائماً – وأنا آمل أن أكون – ولكن أين هم المثقفون والمتعلمون؟ أين هم علماء الاجتماع والإنسان وعلماء النفس؟ وأين هم رجال الفلسفة ورجال الحكمة وعلماء الدين؟

أدلوا بدلائكم!

# مفاهيم أساسية في الثقافة

سأحاول في هذه المحاضرة توضيح عدد من المفاهيم المتعلقة بالثقافة، وأعني بـ"التوضيح" أمرين: الأول، تقديم تعريف إجرائي لكل من هذه المفاهيم، والثاني، توضيح علاقة كل مفهوم بالمصطلحات الأخرى المطروحة في هذا النص.

المصطلحات التي سأتحدث عنها هي: الثقافة، والحضارة، والثقافة الرسمية، والثقافة المادية، والتراث، والفلكلور، والهوية. والحاجة إلى مثل هذه المعالجة تأتي بسبب وجود نوعين من الخلط: الأول، خلط بين معاني هذه المصطلحات، والثاني هو الخلط بين معنى المصطلح نفسه في اللغة الدارجة وبين معناه في العلوم الاجتماعية.

### الثقافة والإنسان

دعونا نبدأ الحكاية من أولها فنقول أنّ الإنسان يختلف عن غيره من الكائنات، حتى أرقاها وأذكاها، بأن للإنسان "ثقافة" وهذا ما لا يوجد عند الكائنات الأخرى.

هل هناك ما يبرر قولنا هذا، أم أنه مجرد ادّعاء نابع من استعلاء بني الإنسان على غيرهم من الكائنات؟

قلنا أنّ للإنسان "ثقافة"، ولا نقصد بهذا المصطلح المعنى السائد للثقافة، كأن نصف شخصاً ما بأنه "مثقف" أي أنه على معرفة بالعلوم والفنون الراقية، بل المعنى المتعارف عليه في العلوم الاجتماعية، بمعنى أسلوب حياة مجتمع من المجتمعات،

أي أنماط السلوك والتفاعل في حياة الناس اليومية العادية. ولكن الأسلوب العادي لحياة الإنسان يختلف عن أساليب حياة الكائنات الأخرى في صفتين هامتين على الأقل تجعلاننا نسمي أسلوب حياة الإنسان "ثقافة" ونميّزه عن أسلوب حياة الكائنات الأخرى:

الصفة الأولى هي أن ثقافة الإنسان كلّها مُتعلَّمة، يتعلمها كل جيل من الجيل السابق، ولا يرثها بالجينات أو الموروثات البيولوجية أو كما يقول عامة الناس "بالدّم". ويشار إلى الانتقال بالتعلّم جيلاً عن جيل باصطلاح "الوراثة الاجتماعية" تمييزا لها عن "الوراثة البيولوجية" التي عن طريقها تكتسب الكائنات الأخرى، غير الإنسان، القسم الأكبر من سلوكها وأساليب حياتها.

صحيح أنّ الحيوانات تستطيع أن تتعلم بعض أنواع السلوك من بعضها البعض، وكذلك يستطيع الإنسان أن يُدرّب بعض الحيوانات لتسلك بطرق لم تكن تعرفها من قبل، كما هو الحال في تدريب كلاب الصيد أو العديد من الحيوانات المستعملة لتقديم العروض في "السيرك"، ولكن، وهذا يوصلنا إلى الصفة الثانية الهامة لأساليب سلوك الإنسان، يتعلم الإنسان عن طريق الرموز. وأهم أنظمة الرموز التي يستعملها الإنسان اللغة، فعن طريق اللغة يستطيع أب مثلاً أن يعود إلى عائلته ويخبرهم عمّا حدث له أثناء العمل، وقد يقصّ عليهم ما حدث له قبل أيام أو أشهر أو سنوات، وقد يُحَدث أطفاله عن أمور حدثت قبل آلاف أو ملايين السنين، وقد يُحدثهم عن أشياء لم تحدث بعد بل يتوقع أن يفعلها في المستقبل القريب أو البعيد. أما الحيوانات الأخرى فلا تستطيع استعمال رموز مثل الرموز اللغوية، فلا يمكن لقطّ أو فأر أن يخبر أطفاله عمّا حدث له في الماضي أو ما يريد أن يفعله في المستقبل. فالحيوان يتعلم من التجارب المباشرة فقط ، أمّا الإنسان فيتعلم مما مرّ به بنو البشر عبر آلاف أو ملايين السنين. ومن خلال مقدرة الإنسان الكبيرة على التعلم ومقدرته على استعمال الرموز، أصبح لدى الإنسان "ثقافة" يستعين بها على البقاء، كما يستعين الحيوان على البقاء بأساليب السلوك الغريزيّة.

## الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية

الثقافة نوعان: ثقافة رسمية وثقافة شعبية. والتراث الشعبي يكوّن الجزء الأهم والأكبر من الثقافة الشعبية. دعونا نتعرف أولاً على كيفية تقسيم الثقافة إلى رسمية وشعبية، ثم نعود بعد ذلك إلى موضوع التراث الشعبي.

تُقسم ثقافة مجتمع من المجتمعات البشرية إلى قسمين رئيسين يطلق على القسم الأول الثقافة الرسمية، وقد يشير إليه البعض بمصطلح "الثقافة العليا" أو "الثقافة الكبرى"، ويطلق على الثاني "الثقافة الشعبية" وربّما أشار إليها البعض بمصطلح "الثقافة الصغرى" أو "الثقافة الدنيا".

تنتقل الثقافة الرسمية من جيل إلى جيل من خلال المؤسسات والأجهزة الرسمية أو شبه الرسمية مثل جهاز التربية والتعليم، والجامعات والمعاهد، والمؤسسات الدينية الرسمية، والقوانين الرسمية، والأدب، والفن العالي المعترف به رسميّاً، وغير ذلك من المعارف والرموز الثقافية التي ترعاها وتحافظ عليها وتضمن استمرارها المؤسسات الرسمية في الدولة أو المجتمع كالمحاكم والوزارات والدوائر الحكومية أو المرخصّة أو الموافق عليها أو المعترف بها من قبل هذه الدوائر الرسمية.

أمّا الثقافة الشعبية أو أساليب الحياة الشعبية فهي النتاج العفوي الجماعي المعبّر عن شعور وعواطف وحاجات وضمير أبناء الشعب بشكل عام، وليس النخبة أو المجموعة الخاصة، وتنتقل من جيل إلى جيل، كما تنتشر بين الناس من جماعة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى، بشكل عفوي، مشافهة أو عن طريق التقليد والمحاكاة والملاحظة.

## الثقافة والهوية

إن الرموز التي تكوّن هوية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم تستقي مضمونها ومعانيها وأهميتها من كلا النوعين، الرسمي والشعبي، من الثقافة. ولكنني أعتقد أن الرموز المستوحاة من الثقافة الشعبية هي العنصر الأهم في تكوين الهوية الجماعية للشعب أو للأمة، وهي الجزء الأهم في الحفاظ على هذه الهوية وضمان استمراريتها، وفي تعزيزها وتثبيتها، وذلك لعدد من الصفات تتوفر في الثقافة الشعبية دون الرسمية. فالثقافة الرسمية من صنع النخبة أو الخاصة، وهي نتيجة تخطيط وتفكير واعٍ ولا تنبع بشكل عفوي من روح المجتمع، وهي كثيراً ما تكون عملية منطقية ينقصها التعبير العاطفي فلا تلهب العواطف ولا تستثير الهمم، وهي مألوفة عادة للنخبة من المتعلّمين والمثقفين، وقد لا يتمكن من فهمها وتذوقها سوى تلك النخبة، وهي كثيراً ما تكون عالمية، فلا تصلح لتمييز شعب عن شعب آخر أو مجتمع عن مجتمع آخر، وهي تحتاج إلى جهاز رسمي تقوم عليه عادة السلطة المركزية من حكومة أو دولة لنشرها وتعميمها ونقلها من جيل إلى جيل. أمّا الثقافة الشعبية فهي من صنع عامة الشعب، نابعة من روح الشعب ومن شعوره وضميره، لها انتشار واسع بين عامة الناس، وهي أسهل على الاستعمال والفهم والحفظ، تعبّر عن العواطف والشعور الشعبي، وهي لذلك قادرة على إلهاب عواطف عامة الشعب واستثارة هممهم. وهي تنتقل عبر الزمان والمكان من مجموعة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل بعفويّة وبساطة، عن طريق المشافهة والمحاكاة والتقليد، دون الحاجة إلى تدخّل أو تحكم سلطة أو جهاز أو إدارة رسمية، ويمكن استعمالها في مناسبات وأطر أوسع، وكثيرٌ

من رموزها مادية ظاهرة ملموسة تسهّل التعبير عن هوية صاحبها ببساطة ووضوح، مثل الملابس الشعبية أو الأكلات الشعبية وما إلى ذلك من نواحي الحياة الشعبية.

## التراث وغير التراث

في الفقرات الأخيرة قسّمنا ثقافة المجتمع عمودياً إلى نصفين، رسمي وشعبي، وهناك طريقة أخرى لتقسيم الثقافة يمكن أن نصفها بأنها أُفقية، وهي أن نقسم الثقافة ككل، رسمية وشعبية، إلى قسمين: ما هو تراث، وما لا يمكن اعتباره من التراث. وبشكل عام فإن القسم التراثي هو الجزء الذي نقدّره ونحترمه ونمجدّه أكثر من غيره، فمثلاً في الثقافة الرسمية نعتبر المعلقات "تراثاً" في حين أن ذلك لا ينطبق على كل شعر قالته العرب، فبعض الشعر الرسمي تافه ولا يستحق أن نكرّمه بوصفه تراثاً. كذلك لا أحد يشك في كون قبة الصخرة في القدس وجامع الحمراء في الأندلس من التراث المعماري العربي – الإسلامي، ولكن ليس كل بيت أو عمارة بناها العرب تستحق اسم تراث معماري عربي أو إسلامي.

بنفس المنطق، ليس كل جزء من حياة الشعب يستحق أن يوصف بأنه تراث شعبي، فالكثير مما يمارسه أو يستعمله أو ينتجه أو يقوله الناس في حياتهم اليومية العادية يذهب بعد فترة قصيرة من ظهوره إلى مزبلة التاريخ، ولا نحتفظ به ولا نعرف عنه شيئاً، فهناك بعض الأغاني الشعبية ما زلنا نحتفظ بها ونرددها منذ أيام الدولة العثمانية أو ما قبل ذلك بينما اختفت ملايين الأغاني الشعبية التي ردّدها رجال ونساء عرب أو فلسطينيون عبر التاريخ مما لم نحتفظ به.

بهذا نكون قد وصلنا إلى تقسيم ثقافة المجتمع، أيّ مجتمع، إلى أربعة أجزاء، فأصبح لدينا:

١. ثقافة رسمية تراثية.

٢. ثقافة رسمية عادية (غير تراثية).

٣. ثقافة شعبية تراثية.

٤. ثقافة شعبية عادية (غير تراثية).

# سيكولوجية التغير الاجتماعي*

يفترض هذا البحث أن "التنمية الاقتصادية" ليست سوى جانب واحد من عملية التغير الثقافي الاجتماعي التي هي أوسع كثيراً منه، وفي الحق أنها نتاج للعمليات العامة نفسها، وتخضع للمبادئ العامة ذاتها.

وبالرغم من أن بوسعنا من الناحية الفنية التمييز بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي بوصفهما مستويين مختلفين من مستويات التجريد، إلا أننا سوف نستعمل الكلمة المركبة "الثقافي الاجتماعي" لنشير بها إلى كل من قواعد السلوك الأكثر إيغالاً في التجريد وإلى تجليات تلك القواعد على شكل علاقات إنسانية وظواهر اجتماعية.

وليست غايتنا من هذا البحث أن يصبح دليلا يعتمد المرء فيه على ذاته في أمور التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية، وإنما غايتنا منه هي إلقاء الضوء على ظاهرة التغير الثقافي الاجتماعي بغض النظر عن المجتمع أو الزمان أو المكان الذي تحصل فيه.

جوهر الحياة لدى جميع الكائنات العضوية، ومنها الإنسان، هو ضمان البقاء والاستمرار عن طريق تلبية الحاجات العضوية الضرورية من خلال تفاعل الكائن

---

* تم تحضير هذا المقال بتاريخ ١٩٨١/٢/١٥ باللغة الإنجليزية تحت عنوان"Toward a Psychology of Social Change" وقدم إلى مؤتمر التنمية الأول الذي دعا إليه ملتقى الفكر العربي. وقد ساعد في ترجمته إلى العربية مشكوراً الأستاذ علي خليل حمد.

مع البيئة، وذلك هو التكيف. وفي بداية تاريخ تطور الحياة كانت جميع الكائنات العضوية تعتمد في تكيفها على سلوك معين في المورثات (الجينات) وتستجيب للتغيرات البيئية بتغيرات في المورثات تنتج عنها وتكون سمات سلوكية وبيولوجية جديدة. ومن الممكن القول بأن الكائنات العضوية في ذلك الطور كانت "تتعلم دروسها" بطريق المورثات، أي أن التكيف لديها كان يؤدي إلى حدوث تحول في سمات المورثات لدى النوع.

وفي إحدى مراحل تطور الحياة وقع حادث غريب حقاً. فقد أدت بعض محاولات المورثات للتكيف إلى نشوء عضو بيولوجي في الجسم لا يعتبر رهناً بقوة بيئية خاصة أو بموقف بيتي خاص، وإنما يمكنه التوسط بين الموروثات والسلوك بحيث يتيح للسلوك أن يتغير في نطاق معين دون اقتضاء تغيرات في المورثات. وقد مكن هذا العضو الكائن العضوي من التأقلم مع طائفة من التغيرات في البيئة دون حاجة منه إلى إعادة التكيف. وهذا هو جوهر ما نسميه عادة الذكاء والتعلم، أي القدرة على استعمال التغذية المرتدة أو نتائج السلوك من أجل تعديل السلوك وجعله أكثر ملاءمة للظروف. وما هذا العضو سوى الجهاز العصبي أو الدماغ الذي بلغ أوج تطوره لدى الرئيسيات، ولدى الإنسان منها بوجه خاص. أما مجموع ما لدى الإنسان من الحلول المتعلمة (المكتسبة) أو غير الموروثة لمختلف المشكلات، أو مجموع ما تعلمه من آليات واستراتيجيات للتكيف، فهو ما يطلق عليه مصطلح "ثقافة". ويبدو أن قدرة الفرد على التعلم ليست ظاهرة بسيطة، وإنما هي كفاءة متعددة الطبقات ذات نظام هرمي. وهي كفاءة غير مفهومة تماماً من قبل الإنسان، ولكن نستدل عليها من أننا نتعلم بأنماط شتى بدءاً من الاستجابات الإشراطية الكلاسيكية غير الواعية التي تكاد تقارب السلوك الغريزي والموروث لدى الحيوانات، عبر التعلم بطريقة التجربة والخطأ، إلى أن تنتهي بالتفكير والإدراك الرمزي المجرد.

وقد يعني هذا، إذا كان صحيحاً، كثيراً من الأمور التي لا نقوى على استيعابها بشكل كامل، وإن كان بوسعنا القيام على الأقل ببعض التخمينات عنها. فمن التخمينات الممكنة أن يكون للجهاز العصبي، ومن ثم العقل، بنية متعددة الطبقات ذات ترتيب هرمي من حيث وظائفها.

ويعني هذا أيضاً أن الثقافة ليست كتلة متجانسة الأجزاء، بل هي نظام متعدد الطبقات ذو تسلسل هرمي لا يتغير عشوائياً وكيفما اتفق بل وفق ترتيب نظامي تمليه طبيعة تركيب الجهاز العصبي للإنسان.

بيد أننا مضطرون للاكتفاء إلى حين فهم أنفسنا فهماً أفضل بنموذج مبسط للإنسان وثقافته. والنموذج الذي استعملناه في هذا البحث نموذج ذو ثلاثة مستويات. ولكي نجعل نموذج الإنسان هذا أيسر فهماً فسوف نشبهه بنظام أبسط له أطوار ومستويات أكثر تميزاً وملموسية ألا وهو الحاسبة الالكترونية. أما المستويات الثلاثة في هذا النموذج فهي:

١. المستوى البيولوجي: وبوجه التخصيص بنية الجهاز العصبي، ومن الممكن مقارنة هذا المستوى بجهاز الحاسبة أي الآلة نفسها. إن هذه البنية هي التي تعين طبيعة النظام وتحدد وظائفه، أي ما يمكنه القيام به وما يعجز عنه.

٢. المستوى السيكولوجي: وهو يشتمل على طائفة من القواعد، والمبادئ، والتعليمات التي توجه وظائف الجهاز العصبي في معالجته للمعطيات أو المعلومات الواردة أليه في هيئة مشاعر أو إحساسات من داخل الكائن العضوي أو معطيات حسية أو منبهات خارجية من البيئة. ويمكننا مقارنة هذا المستوى "بالبرنامج" في الآلة الحاسبة. ولكن في حين يقوم فرد واحد (أو قلة من الأفراد على الأكثر) بتصميم "برنامج" الآلة الحاسبة، نجد أن البرنامج البشري، والذي تطلق عليه أسماء شتى، من مثل البنية النفسية، أو الشخصية، أو الخريطة الإدراكية. والبنية السيكولوجية هو برنامج معقد حقاً ومؤلف من مجموع الخبرات والتجارب التي مرت بالفرد طيلة حياته. ومن الجدير بالذكر أن الخبرات التي يمر بها الفرد في سني حياته الأولى لها أهمية خاصة، وذلك لما لها من تأثير على إدراك الخبرات اللاحقة من خلال تكوين المواصفات الأولى للبرنامج.

٣. المستوى الثقافي الاجتماعي: يشتمل هذا المستوى على قواعد السلوك، والسلوك ذاته، ونتائج السلوك مثل أنماط العلاقات والبنية الاجتماعية والثقافة المادية. هذه جميعها تأتي نتيجة لمعالجة الجهاز العصبي لمعطيات البيئة (الداخلية، والخارجية) ضمن محاولة الكائن العضوي للتكيف والبقاء. ويمكننا تشبيه هذا المستوى بالنتائج التي تعطيها الآلة الحاسبة والمشتملة على الحلول والإجابات التي تقدمها الآلة للأسئلة المطروحة عليها.

وتأتي الصلة بين المستويين الأولين والبيئة من خلال المستوى الثالث وهو السلوك.

وفي وسعنا التحدث عن ثلاثة أنواع من التغير بحسب النموذج الذي قدمناه:

١. النوع التطوري أو البيولوجي: وهو طويل المدى.

٢. التغير في الشخصية، أو البنية النفسية، وهو متوسط المدى.

٣. والتغير الثقافي – الاجتماعي أو تغير السلوك، وهو قصير المدى.

وتنتظم أنواع التغير المذكورة آنفاً في تسلسل رأسي، بحيث يتذبذب كل منها ضمن حدود يقررها النوع الذي يعلوه في الترتيب. فليس في وسع السلوك لدى مجموعة من السكان أن يتغير إلا ضمن الحدود التي تتيحها أنواع الشخصية أو البنية النفسية السائدة لدى تلك المجموعة. وكذلك شأن البنية النفسية التي يمكنها التغير ضمن الحدود التي تسمح بها بنية الجهاز العصبي للإنسان.

والمسألة الآن هي: كم من هذا كله يقع في نطاق سيطرتنا؟ دعنا نتناول بالدرس أنواع التغيرات هذه واحداً واحداً:

## التغير التطوري

من الناحية الفنية، نستطيع القول أن الإنسان يمتلك الخبرة الفنية التي تمكنه من تسيير التغير التطوري إلى حد ما، ومن الممكن إجراء ذلك بطريقتين:

أ. علم تحسين النسل: ويعني هذا استحواذ الإنسان على بعض من وظائف الانتقاء الطبيعي، وذلك بتخلصه من الأفراد الذين لا تعجبه سمات مورثاتهم، وتربيته الأفراد الآخرين الذين يرضى عن سمات مورثاتهم. وهذا أمر شبيه بما دأب الإنسان على فعله زمناً طويلاً بالأنواع الأخرى كالمواشي أو الخيول أو الكلاب، وإنتاجه طائفة متنوعة من السلالات المرغوبة.

ب. هندسة المورثات: ويقصد بهذا ما يمارسه الإنسان من تدخل مباشر وتعديل وتحكم في سمات مورثات النسل، بطرائق مختلفة تشتمل على التخزين الطويل الأجل، وحفظ خلايا الجنس التي تحمل سمات المورثات المرغوبة، والمزاوجة الاصطفائية، والتعديل في المحتويات الوراثية للخلية الجنسية الواحدة. فمن الناحية الفنية يمكننا القول بأن الإنسان قادر على تخطيط وتنفيذ برنامج للاتجاهات التطورية في نوعه، بيد أن مثل هذا البرنامج يعاني من ثلاث مشكلات أساسية على الأقل:

- الاعتبارات الأخلاقية: من هو صاحب الحق في تصميم ما ينبغي أن يكون عليه الجيل التالي من بني الإنسان؟
- الاعتبارات المنطقية العقلانية: فلو سلمنا بإمكان اتفاق الناس على شخص أو هيئة يكون حكماً بشأن سمات المورثات الحسنة والرديئة لبقيت مسألة أخرى وهي: كيف نستطيع أن نضمن بأن هذه السمات المرغوبة الآن ستكون صالحة فعلاً لبقاء النوع في المدى الطويل من حيث الضغوط والمتطلبات الاصطفائية التي تفرضها البيئة في المستقبل، مثل تغيرات جو الأرض أو الأمراض الجديدة أو الأنواع الجديدة من الحشرات، أو وجود إشعاعات جديدة قادمة من الشمس أو النجوم، أو وقوع غزو من الفضاء الخارجي وما إلى ذلك.
- الاعتبارات الزمنية: ليس من الممكن استعمال هذا اللون من المتغيرات في حل المشكلات المباشرة الملحة، وذلك لأنه يستغرق أجيالاً كثيرة قبل أن يؤتى ثماره المبتغاة.

وهكذا يتبين لنا أن هذا البديل الكامن في إجراء تعديل على مورثات النوع برغم تيسره فنياً للإنسان، ليس بديلاً صالحاً لحل المشكلات الاقتصادية أو الثقافية الاجتماعية في المرحلة الحاضرة من تاريخ الإنسان، ولذلك فسنتوقف عن مناقشة هذا البديل فيما تبقى من هذا البحث.

## تغير الشخصية

من الممكن إحداث التغير الثقافي الاجتماعي أيضاً بتغيير البنية السيكولوجية للأفراد في المجتمع. ويستند هذا التفكير إلى عدة فروض لم يجر التحقق من صحتها، وإن كانت مقبولة بوجه عام في أوساط العلوم الاجتماعية، وهذه الفروض هي:

١. أن لدى الكائنات البشرية ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح "شخصية" أو هيكل معين من السمات السيكولوجية. ومن المعتقد أن هذه البنية السيكولوجية تتم بلورتها في سنوات الطفولة الأولى، وتظل مستقرة إلى حد ما طوال حياة الفرد. ومن الممكن أن تحدث الخبرات اللاحقة بعض التغيرات الطفيفة في بنية الشخصية، ولكنها تتسرب في البنية الأولى ويتم تمثلها فيها.

٢. أن الأغلبية الكبيرة من الأفراد الأعضاء في نفس النظام الثقافي الاجتماعي لديهم نفس نوع الشخصية أو البنية السيكولوجية، وذلك بأثير خبرات الطفولة المشتركة. ويشار إلى هذا في العادة باسم "الشخصية الأساسية" أو "الشخصية الاجتماعية" لتلك المجموعة.

٣. أن قدراً كبيراً من التناغم أو الارتباط قائم بين نظام الشخصية لدى مجموعة ما وبين نظامها الثقافي الاجتماعي، وأن هذين يرتبطان أحدهما بالآخر ارتباطاً دائرياً عن طريق التغذية المرتدة بحيث يكون كل منهما علة للآخر، محدداً للتغيرات الممكنة فيه.

وهكذا نرى أنه إذا كانت التغيرات المرغوبة في النظام الثقافي تغيرات حاسمة، فإن الأمر يستلزم أن تتغير بنية الشخصية في المجموعة أيضاً. لكن بما أنه ليس من الممكن إنجاز تغيرات حاسمة في بنية الشخصية بين اليافعين من أفراد المجتمع، فإن هذا يقتضي إنجاز التغيرات عن طريق تربية جيل جديد له بنية شخصية جديدة. ويعني هذا أن التغيرات المرغوبة ستستغرق جيلاً واحداً على الأقل لإنجازها، وهذا ما دعانا إلى إطلاق اسم "متوسط المدى" على هذا النوع من التغير.

وإذا اتفقنا على أننا نريد إدخال التغيرات السيكولوجية الضرورية من أجل إتاحة الفرصة لحدوث التغيرات الثقافية الاجتماعية المرغوبة، فباستطاعتنا استعمال إحدى استراتيجيتين ممكنتين هما:

١. الإستراتيجية الأولى تعتمد على البت في شأن التغيرات الثقافية الاجتماعية المرغوبة ثم تحدد السمات السيكولوجية التي تتناغم مع هذه التغيرات أو تسهل حدوثها. فإذا ما عُلمت السمات السيكولوجية المرغوبة، استلزم الأمر أن نقوم باكتشاف الطرق والممارسات التي تتيح غرس مثل هذه السمات في الأطفال. وإذا بات هذا كله معلوماً، أصبح في وسعنا عندئذ تربية جيل جديد لديه بنية الشخصية المرغوبة، وفي وسع هذا الجيل الجديد إحداث التغييرات الثقافية الاجتماعية المطلوبة.

٢. الإستراتيجية الثانية تسير في نفس المراحل التي اتبعتها الإستراتيجية الأولى، ولكنها بدلاً من أن تجعل غايتها خلق طائفة من السمات السيكولوجية تتناسب مع مجموعة معينة من التغيرات الثقافية الاجتماعية، ترمي هذه الإستراتيجية إلى إنتاج طراز مرن من الشخصية قادر على احتمال التغير أو مجاراته مهما كان ذلك التغير صعباً، وإذا كان ذلك ممكنا (يبدو لنا أن الشخصيات مختلفة بالفعل في هذا البعد) فإنه سيتيح حدوث المزيد من التغيرات الثقافية الاجتماعية إذا دعت الحاجة إلى ذلك، دون اللجوء إلى خلق نوع جديد من الشخصية. ويغلب على الظن أن نوع التغير "متوسط المدى" الذي بيناه، قد كان يحدث طوال التاريخ البشري بطريقة آلية غير مخططة ولا واعية. وإذا تم تطبيق هذا التغير بالاعتماد على التخطيط الواعي والمدروس، فسيجابه كثيراً من المشكلات قد لا يمكن التغلب عليها، ومن هذه المشكلات ما يلي:

أ. كيف ولم يقوم الراشدون من جيل ما بالتصور والرغبة والتخطيط لتغيرات ثقافية اجتماعية خارج المدى الذي تسمح به بنيتهم السيكولوجية؟ إن الإمكان الوحيد يكمن في أن يقوم أعضاء ثقافة ما بفرض خطة ما على ثقافة أخرى.

ب. كيف يتسنى لنا تحديد الارتباط بين السمات السيكولوجية من جهة والممارسات الثقافية الاجتماعية من جهة أخرى؟

ت. إن المدى الزمني اللازم لمثل هذه التغيرات غير مشجع.

ث. ما دامت السمات السيكولوجية (أو نوع الشخصية) في جيل ما هي نتيجة لممارسات الآباء الراشدين من الجيل السابق، فكيف يتسنى للجيل "غير الصحيح" أن ينتج الجيل "الصحيح" إذاً؟ إن الإمكان الوحيد يكمن في استحواذ سلطة مركزية من الخبراء على وظيفة تربية جميع الأطفال في المجتمع الإنساني.

ما من شك في أن هذه القائمة لا تستنفد جميع المشكلات الممكنة التي تتعلق بهذا اللون من التغيير، ولكنها تكفي لتوضيح فكرتنا في أن هذا النوع من التغيير لا يشكل بديلاً قابلاً للتطبيق حقا. فليس لدينا إذاً سوى بديل وحيد ممكن، ألا وهو التغير الثقافي الاجتماعي "قصير الأجل" وهو ما سنتناوله بالدرس الآن.

## التغير الثقافي الاجتماعي "قصير الأجل"

موضوع حديثنا هنا هو ذلك النوع من التغير الثقافي الاجتماعي الذي يمكن تحقيقه ضمن المعطيات البيولوجية الحالية للإنسان، وضمن نمط الشخصية القائم في المجتمع المقصود. ولذلك فمن الممكن نظرياً إدخال هذا النوع من التغير في وقت قصير لا يتجاوز مدى جيل واحد. وما دام هذا اللون من التغيير عملياً وقابلاً للتطبيق، فإننا سنتناوله بالدراسة بقدر أكثر من التفصيل. وسنتناول الموضوع ضمن إطارين رئيسيين هما "المؤثر" و"الاستجابة". الإطار الذي يدور حول "المؤثر" سيهتم بشكل رئيسي بكيفية توليد "الابداعات" و"التجديدات" وإدخالها في المجتمع، وأما موضوع "الاستجابة" فسيتناول بالدرس كيفية استجابة المجتمعات البشرية للتجديدات الدخيلة أو كيفية تعاملها معها.

### "المؤثر"

على الرغم من أننا أحياناً كثيرة نجسد النظام "الثقافي الاجتماعي"، إلا أنه في واقع الأمر شيء معنوي مجرد لا وجود له إلا في ذهن الإنسان، وليس شيئاً قائماً بذاته. وأهم ما في الأمر أن النظام "الثقافي الاجتماعي" ليس كائناً عضوياً ينمو ويتغير ويتحرك من منطقة إلى أخرى أو ينتقل في أطر الزمان والمكان. ومن المعلوم أن النظم الثقافية الاجتماعية لا يتصل بعضها مع بعض ولا تتفاعل وتتبادل التأثير، بل أن الإنسان هو الذي يحمل هذا الشيء المجرد الذي نطلق عليه "النظام الثقافي الاجتماعي" في رأسه. والناس هم الذين يقومون بتغيير أفكارهم أو سلوكهم، ويؤثر بعضهم في بعض، وينقلون الأفكار وطرائق السلوك من جيل إلى آخر.

يمكننا وصف أي نظام ثقافي اجتماعي بأنه نمط أو مجموعة أنماط مشتقة من عدة مستويات من مستويات الحقيقة:

١. في أعلى هذه المستويات نجد نظام الأفكار والقواعد التي يدرك الشخص العالم وفقاً لها، ويطلق عليه اسم "الخريطة الإدراكية".

٢. ومن هذه المستويات أيضاً مستوى السلوك الذي يعتمد على "الخريطة الإدراكية". هذا السلوك ينتظم في أنماط نسميها "الثقافة".

٣. يؤدي السلوك المنمّط لأعضاء مجموعة بشرية إلى قيام نظام أو شبكة علاقات نسميها باسم "البنية الاجتماعية".

٤. يجد المرء أخيراً أن السلوك البشري الذي توجهه الخريطة الإدراكية والذي ينتظم ضمن البنية الاجتماعية يؤدي إلى وجود المنتجات المادية التي نطلق عليها اسم "الثقافة المادية". ومن المفروض أن يقوم في المجتمع الطبيعي المستقر قدر كبير من الارتباط والتناغم بين هذه المستويات الأربعة.

من الممكن أن يبدأ التغير في أي من هذه المستويات، ولكن حدوث التغير في أي منها يقتضي من المستويات الأخرى أن تعدّل نفسها كي تحافظ على التناسق وتعيد النظام الثقافي الاجتماعي إلى حالة التوازن أو الاستقرار.

وقد يصدر "المؤثر" الذي يطلق التغير في النظام الاجتماعي الثقافي من داخل النظام أو من خارجه. فإذا كان التجديد ناجماً عن "مؤثر" داخلي فإننا نطلق على النتائج اسم "اختراع"، أما إذا كان "منبه" التجديد والتغير آتيا من خارج النظام فتطلق عليه عدة أسماء مختلفة. والاختراع في واقع الأمر عبارة عن إعادة ترتيب أجزاء قديمة قائمة في النظام من قبل، وفقاً لفكرة جديدة أو بحسب ترتيب جديد مستعار من نموذج قائم من قبل في داخل النظام. وبذلك يقوم الاختراع بوضع الأجزاء القديمة ضمن علاقات جديدة، فيكون كل من الأجزاء والعلاقة غير جديد ولكن نظام العلاقة (أو الترتيب) يكون جديدا بالنسبة إلى هذه الأجزاء بالذات.

ومن جهة أخرى يمكن للمنبهات التي تطلب التجديدات والتغيرات في النظام الثقافي الاجتماعي أن تصدر من الخارج، ومعنى ذلك أن من الممكن قيام نظام ثقافي اجتماعي بالتأثير في نظام ثقافي اجتماعي آخر. وما هذا بالطبع سوى تمثيل مجازي يُقصد به أن الأفكار والسلوك لدى المجموعات البشرية المختلفة يؤثر بعضها في بعض. ومن الممكن أن يرد هذا التأثير في أشكال مختلفة وعلى مستويات مختلفة من الحقيقة:

١. عندما تتخلى مجموعة من الناس عن نظامها الثقافي الاجتماعي الخاص وتتبنى نظاماً ثقافياً اجتماعياً كاملاً لمجموعة أخرى، وتسير في طريق فقدان هويتها التي تنفرد بها، فإننا نطلق على ذلك اسم "استيعاب".

٢. عندما تتبنى مجموعة من الناس قطاعاً كبيراً من نظام ثقافي اجتماعي لمجموعة أخرى بدون فقدان الهوية التي ينفرد بها نظامها الثقافي الاجتماعي الجديد، فإننا نطلق على ذلك اسم "تثاقف" أو "اكتساب ثقافي".

٣. عندما يجرى اقتباس "الفكرة" أو "الترتيب" (وفقاً للشرح الوارد في فكرة الاختراع) عن نظام آخر وتطبيقه على أجزاء قديمة قائمة من قبل ضمن النظام، فإننا نطلق على هذه العملية اسم "انتشار المنبهات".

٤. عندما يأخذ أعضاء مجموعة أجزاء صغيرة من السلوك أو الثقافة المادية من نظام ثقافي اجتماعي لمجموعة أخرى ويقومون بتكييفها ضمن نظامهم الخاص، فإننا نطلق على ذلك اسم "استعارة" أو "استيراد".

ذكرنا حتى الآن عدة مرات أن النظام الثقافي الاجتماعي لا يتغير تلقائياً وليس في وسعه ذلك، بل أن الإنسان هو وسيلة التغير. ولكن لماذا يقوم الإنسان باستمرار بتغيير نظامه الثقافي الاجتماعي، سواء عن طريق الاختراع أو الاستعارة؟

تكاد جميع النظريات التي تحاول الإجابة على هذه المسألة تستند إلى افتراض ضرب من ضروب الدوافع الغريزية للتغيير. والمنطق الذي تستند إليه هذه النظريات عادة يجري كما يلي: النظام الثقافي الاجتماعي هو آلية التكيف الرئيسية لدى الإنسان، والتغير هو الطريق إلى تحسين هذه الآلية، وهو بذلك يزيد من فرص بقاء الجنس البشري. أي أن للتغير قيمة تكيف أو قيمة بقاء. وقد أدت قيمة البقاء التي يتصف بها التغير إلى تدوينه في مورثات الإنسان في هيئة دافع غريزي للتغير. ويتجلى هذا الدافع الغريزي في طرق شتى. ومن الطرق التي تذكرها النظريات المختلفة، الدافع الغريزي للعب، والدافع الغريزي للاستكشاف، والفضول الغريزي، والدافع الغريزي لطلب التمتع، والدافع الغريزي للتنظيم، والدافع الغريزي لتقليل التنافر الإدراكي.

ولكن، إذا كان الدافع الغريزي للخلق والإبداع (التجديد) والتغير مدوّناً في مورثات جميع أفراد النوع البشري، فلماذا نجد بعض المجتمعات أكثر إبداعاً وخلقاً من سواها؟ السبب في ذلك يعزى إما إلى الشخصية أو إلى الثقافة، والسبب الذي يعطىَ عادة هو أن جميع أنواع الشخصية أو جميع الثقافات ليست سواء في إتاحة الفرص للتعبير عن الدوافع الغريزية وتحقيقها. إن الدوافع الغريزية لا تقوم في فراغ وإنما تتحكم بضبطها وتقنيتها المطالب السيكولوجية والثقافية للمجتمع. وبذلك نرى أن المجتمعات المختلفة قد لا تتساوى في درجة الإبداع والخلق، ويعود ذلك إلى نوع "الشخصية الاجتماعية" السائدة في المجتمع أو إلى نظام العقاب والمكافآت المتبلور في التقاليد والممارسات الثقافية في ذلك المجتمع.

## "الاستجابة"

تناولنا بالدرس في القسم السابق قضية أصل التجديدات أو منبهات التغير، وسنتحدث هنا عما يحدث للتجديد عند إدخاله إلى المجتمع. تقابل التجديدات عند إدخالها إلى نظام ثقافي اجتماعي، إما بالقبول بدرجات متفاوتة من التعديل، أو بالرفض. إن قلة قليلة من التجديدات المدخلة في أي نظام ثقافي اجتماعي تقوى على البقاء فعلاً وتؤدي إلى إحداث تغيرات في النظام، أما أغلبيتها فتمنى بالرفض وتقتل في مهدها دون أن تتاح لها فرصة ترك أي أثر ملموس في النظام. وكثير من التجديدات المدخلة يتعرض للتعديل والتخفيف بدرجات متفاوتة قبل اندماجه في النظام.

وليست مسألة معرفة العوامل التي تحدد مصير تجديد ما من الأمور التي يسهل الإجابة عنها. ويذكر علم الاجتماع مئات المتغيرات باعتبارها ذات صلة بالعملية، ولكن ليست هناك طريقة مضمونة لحساب مساهمة كل متغير في النتيجة النهائية، وكذلك ليست هناك طريقة تمكننا من التنبؤ بحظ أي تجديد معين من القبول أو الرفض. وأقصى ما نستطيع عمله هو تقديم بعض التخمينات التي ترتكز على المنطق وعلى الدراسات السابقة. ومن المتغيرات والاعتبارات التي ينبغي أن نأخذها في الحسبان عند القيام بمثل تلك التخمينات:

١. القيمة الوظيفية والقيمة الرمزية لعنصر ثقافي: فالواقع أن كل شيء، سواء أكان كلمة أو فكرة أو عنصر سلوك أو شيئاً مادياً، يمكن إدراكه والتعامل معه في مستويين: أولاً، التعامل مع الشيء بصفته شيئاً في ذاته يمكن أن يستعمل استعمالا وظيفيا لتحقيق غاية ما. وثانياً، التعامل مع الشيء بصفته رمزاً يدل على شيء آخر ويشير استعماله إلى نوع من العلاقة مع ذلك الشيء من خلال الرمز.

أ. القيمة الوظيفية: يتوقف اعتبارها هنا كمحدد لقبول العنصر الجديد أو رفضه على الدرجة التي نتصور بها قدرة ذلك العنصر على المساهمة في تلبية شبكة من الحاجات أو الرغبات أو إحباطها، وينبغي أن يلاحظ القائمون على إدخال التجديدات عدة أمور منها:

- أن الحاجات كما يشعر بها المستقبل ليست مماثلة بالضرورة للحاجات كما يعرفها أو يشعر بها المانح أو المخطط للتغير.
- أن الوسائل الوظيفية التي توصل إلى الغايات التي تلبي الحاجات تحظى بمكافآت، وبذلك تصبح هي نفسها حاجات ثانوية ويصبح من العسير الاستغناء عنها.
- لذلك، ينبغي أن تعطي الوسائل الجديدة نتائج سريعة من أجل الإقناع وتحويل الوسائل الجديدة إلى "حاجات ثانوية".
- إن العناصر التي يراد بها تكميل أو تعزيز فعالية الوسائل القديمة أيسر قبولا من تلك التي يراد بها الحلول محل الوسائل القديمة.
- إذا لم تكن مجموعة من الناس تشعر بحاجة إلى عنصر ما، فمن الممكن خلق الحاجة في نفوس أفراد المجموعة (وهذا هو الهدف للإعلان) من أجل زيادة الرغبة والطلب على ذلك العنصر.
- ان العنصر الوظيفي الذي يتلاءم بطبيعته مع نظام القيم الأيديولوجية القائمة، أيسر قبولا من العنصر الوظيفي الذي يتطلب إدخال قيم جديدة أو طريقة جديدة من التفكير.

ب. القيمة الرمزية: من الممكن ألا يعود قبول عنصر ما أو رفضه إلى ماهيّته أو الوظيفة العملية التي يمكن أن يؤديها لنا، بل إلى ما يشير إليه أو يمثله أو يقترن به ذلك العنصر. وينبغي أن يراعي المرء بعض الأمور هنا، ولا سيما إذا كان من المشاركين في إدخال التغير الثقافي الاجتماعي

- أن العنصر الثقافي يصبح دائما مقترناً بالمانح وممثلا له، وبذلك يجري تعميم شعورنا إزاء المانح، سواء أكان حبا أو احتراما أو كراهية أو عداء أو غير ذلك، بحيث يضفى على العناصر التي نأخذها منه، ومن ثم يمكن أن تتحدد استجابتنا لذلك العنصر من خلال شعورنا نحو الذي أدخله.

- من أفضل الطرق لزيادة فرص قبول عنصر ما هي تحسين صورة المانح في ذهن المستقبل.

- ومن الطرق التي تزيد إمكانية قبول عنصر جديد مقترن بمانح غير مرغوب، تجريد العنصر من أية إشارات أو علاقات مميزة تقرنه بالمانح.

- بطريقة مماثلة يمكننا "إعادة ترميز" العنصر، أي شحنه برموز لمانح مختلف ولكنه مرغوب.

- العناصر الشخصية، كالملابس وأثاث المنزل والمفردات، هي جزء من هوية الشخص ولذلك تكون حساسة بشكل خاص إزاء القيمة الرمزية. وبإمكان الشخص أن يستعمل مثل هذه العناصر للتعبير عن الفكرة التي يحملها عن نفسه وعن علاقته بالمانح وعلاقته بالمجموعة التي ينتمي إليها.

- لكل مجموعة من المجموعات هوية جماعية، ومن الممكن تقييم العناصر الجديدة بحسب مدى تناسب قيمتها الرمزية مع هوية المجموعة. وينطبق هذا بوجه خاص على المجموعات التي تتصف بهوية جماعية متينة وآمنة، وخلافا لذلك يمكن للجماعة التي تعاني من إحساس بالقلق والنقص أن تكون مسرفة في سرعة تقبلها للعناصر الجديدة أو الأفكار الجديدة التي تقترن بمجموعات ذات منزلة أعلى. في مثل هذه الحالات ينبغي أن يعاد ربط العناصر الجديدة المرغوب إدخالها بالمجموعات الأعلى مركزاً ليسهل قبولها من قبل المجموعة الأدنى مركزاً.

- قد ترفض المجموعات المطمئنة إلى هويتها والمعتزة بها، بعض العناصر المرتبطة بهوية مجموعات أخرى، وفي مثل هذه الحالات تعتبر أنجح الطرق في إدخال التجديدات لدى مثل هذه المجموعات القيام بإقناع قادة المجتمع المحلي "بتبني" هذه التجديدات، الأمر الذي يؤدي إلى إزالة التنافر القائم بين العناصر وبين هوية المجموعة.

- من الأمور التي ينبغي أن يهتم بها المشتركون في التخطيط للتغير، تحققهم من أن طريقة إبصار الناس لأنفسهم وتصورهم لها قد تكون مختلفة عن طريقة إبصارهم للناس الذين تتم استعارة العناصر الثقافية الجديدة منهم.

٢. الشخصية الاجتماعية: يتوجب على العنصر الثقافي الجديد قبل أن يحظى بالقبول أن يتناسب مع بنية "الشخصية الاجتماعية" للمجموعة، ويقصد بذلك هنا مجموعة من التوجهات والقيم الثقافية العريضة، ومنها:

أ. اهتمام المجتمع بالأشياء المادية في مقابل اهتمامه بالقيم المعنوية المجردة.

ب. توكيد القرابة والاتكال المتبادل وتضامن المجموعة في مقابل الاستقلال والفردية.

ج. توكيد أهمية التقاليد في مقابل تحمل وقوع التغير.

د. مدى الاهتمام بالقديم في مقابل التجديد.

٣. المانح: قد يكون للمانح أو القائم بإدخال التجديد شأن كبير في الطريقة التي يُستقبل التجديد بها:

أ. مقتضيات الهوية كما تم شرحها آنفاً.

ب. قد تكون النيات الكامنة وراء التجديد موضعاً للشك أو غير مقبولة بالرغم من كون العنصر نفسه مرغوبا. فهل المانح محتل أم مستعمر أم مبشر أم تاجر أم إداري أم زعيم مجتمع محلي أم خائن؟ إن لكل حالة معناها وأهميتها الخاصة.

٤. المجموعات الفرعية: قد يؤدي تكون المجموعة من عدة مجموعات فرعية مختلفة، ثقافية أو عرقية أو اجتماعية أو قرابية أو غير ذلك، بدلا من كونها مجموعة متجانسة، إلى نتائج مهمة بشأن إدخال التجديد في مثل ذلك المجتمع.

أ. قد يكون للمجموعات الفرعية المختلفة أنواع مختلفة من المنافع القائمة، والمظالم، والمطامح، والرغبات، والحاجات، تؤدي جميعا إلى طرائق مختلفة في إدراكها للعنصر الجديد ومن ثم استجاباتها لذلك العنصر.

ب. من الممكن أن تعارض المجموعات المنتفعة من الوضع القائم حدوث أي تغير، في حين يرغب المحرومون في حدوث أي تغير يساعد في القضاء على الوضع القائم.

ج. حيث توجد عدة مجموعات فرعية متنافسة، قد يؤدي أي تغير يتم إدخاله من قبل أي مجموعة فرعية أو من خلالها إلى معارضة أو مقاومة تلقائية تقوم بها المجموعات الفرعية الأخرى. ثم إن لمقتضيات الهوية التي ذكرناها آنفاً صلة مهمة في مثل هذه الحالات.

د. قد يُستغل تبني أي عنصر جديد كرمز للدلالة على قيام أحلاف وارتباطات بين بعض المجموعات الفرعية.

## مستويات النظام الثقافي الاجتماعي

لقد قلنا مرارا في هذا البحث أن النظام الثقافي الاجتماعي هو نظام متعدد الطبقات يتألف من أربعة مستويات على الأقل، أكثرها تجريداً مستوى القواعد التي ندرك بها العالم من حولنا، وأقلها تجريداً عناصر الثقافة المادية. أما أين وكيف تتم مواءمة عنصر جديد مع هذا النظام فأمر له شأنه من حيث قبول العنصر الجديد أو رفضه.

أ. بوجه عام، كلما ازداد المستوى الذي ينتمي إليه العنصر الجديد تجريداً، زادت المقاومة التي يتعرض لها.

ب. كلما ازداد المستوى تجريداً زادت التعديلات اللازمة في المستويات الأخرى.

ج. كلما ازداد المستوى تجريداً زاد التغير الكلي المتولد بعد قبول العنصر.

## الضغط

من الممكن أن تتأثر الاستجابة للتجديد بمقدار الضغط الذي يتعرض له الفرد أو الجماعة من أجل قبول عنصر جديد أو رفضه. وفي العادة يصدر هذا الضغط لقبول التجديد عن "المانح"، كالمحتل أو المستعمر أو المبشر أو الحاكم أو التاجر أو الزعيم أو المصلح الاجتماعي أو الثوري أو الموظف الحكومي. أما الضغط لرفض العنصر الجديد فيأتي عادة من الجماعة "المستقبلة". وقد تجري ممارسة الضغط وفقاً لخطة واعية مدبرة، أو قد تكون تلقائية غير مخطط لها، بل غير واعية أحياناً. ومن الضغوط غير المخطط لها ما يلي:

أ. الضغط الاجتماعي والاتجاهات والشائعات و«القيل والقال» والعزل الاجتماعي.

ب. قد يكفي نفوذ ومنزلة المانح المالية بحد ذاتها، خصوصاً إذا كان المانح إمبراطورية أو دولة كبرى أو فاتحاً أو محتلاً، لإخضاع المجموعة المستقبلة لضغوط سيكولوجية شديدة من أجل قبول العناصر التي يدخلها المانح أو التي تقترن به.

ج. وفي الجانب الآخر يؤدي الشعور بالدونية والنقص لدى مجموعة إلى إخضاعها لضغوط سيكولوجية شديدة من أجل التخلي عن ثقافتها ومجاراة ومحاكاة من هم أقوى وأكثر نفوذاً منها.

أما الضغوط التي تأتي نتيجة تخطيط واع لقبول التجديدات أو رفضها، فيمكن تقسيمها إلى نوعين أساسيين: المكافآت، والعقوبات. وكل من هذين النوعين قابل

للتنوع؛ من الصنف الدقيق الخفي إلى الصنف الخشن الفج المادي والبذيء، وبين هذين القطبين طرائق ضغط معاصرة أكثر "تحضراً" تعتمد على وسائط الإعلام والأنظمة التعليمية في غسل الدماغ ودفع الناس إلى قبول شيء ما أو رفضه. والواقع أن الطرق التي تستعملها وسائط الإعلام والنظم التعليمية أكثر عدداً وتنوعاً من أن نعددها هنا، وحسبنا هنا القول بأن هذه الطرائق توجه جهودها لتحقيق غايتين أساسيتين:

أ. خلق حاجات جديدة تتطلب الإشباع، أو جعل الحاجات القائمة أكثر وعياً وإلحاحا، وتحويل الوسائل إلى غايات.

ب. الربط بين العناصر الجديدة المنوي إدخالها وبين هذه الحاجات وإظهار صلاحية هذه العناصر لإشباع حاجات الفرد وإثابته وجعله سعيداً، وإظهار كيف أن الافتقار إليها يؤدي إلى مشاعر الإحباط والبؤس والحرمان.

# التحديث والعائلة الممتدة *

أدت التكنولوجيا المعاصرة، ولا سيما تكنولوجيا الاتصال والنقل، إلى دمج العالم في إطار قرية واحدة كبيرة. ولم يبق في العالم الكثير من الجماعات البشرية المعزولة، بل إن أقصى الجزر أصبحت سهلة الوصول، وأبعد الغابات يسيرة الدخول، ولم تعد عملية الاتصال تواجه عوائق الحواجز الجغرافية ولا تدفق المعلومات متوقفاً عند حدود عرقية أو ثقافية أو لغوية أو سياسية. أما القول المأثور "الشرق شرق والغرب غرب" فلم يعد صحيحاً، إذ أن الجانبين يلتقيان ويتصلان ويتبادلان الأفكار فيما بينهما.

والواقع أن تبادل الأفكار هذا يسبب قيام تعديلات وتوافقات متبادلة. ويطلق علماء الاجتماع على هذه التعديلات أسماء شتى، منها التغير الاجتماعي، والتغير الثقافي، والتأثر الثقافي، وغيرها. وبالرغم من أن التأثير متبادل بعض الشيء، إلا أن التبادل بين الشرق والغرب ليس متساوياً تماما، فقد كان تدفق الأفكار والتأثير الثقافي في

---

* هذا المقال هو عبارة عن ترجمة وتلخيص للمقال التالي:

Kanaana, Sharif (1975). "Modernization and the Extended Family". *The Wisconsin Sociologist*, Vol. 12, No. 1

وقد ساعد في الترجمة مشكوراً الأستاذ علي خليل حمد.

القرنين أو الثلاثة الأخيرة على الأقل، أقوى في الاتجاه المؤدي من الغرب إلى الشرق منه في الاتجاه المضاد، ومن ثم استلزم الأمر أن يجري الشرق تعديلات أكثر أو يتعرض لتغير ثقافي أوسع في استجابته لأفكار الغرب من استجابة الغرب لأفكار الشرق. وقد بلغ هذا الفرق حداً جعل أحد أشكال التغير الثقافي – والذي ندعوه "التحديث" – يبدو كتيار عالمي غير قابل للردع أو الاحتواء.

"عندما ننعت مجتمعاً ما بأنه (حديث)" فإننا نقصد بذلك، بوجه عام، دولة قومية تتسم بمركّب من السمات، منها أسلوب الحياة الحضري، ومستوى عال من التعليم والتصنيع، والمكننة الموسعة، ومعدلات عالية من التنقل الاجتماعي وما إلى ذلك (Inkeles and Smith, 1966:353).

تعتبر جميع السمات التي يتألف منها المركّب الذي يميز المجتمع "الحديث" ذات ارتباط بعملية أساسية وهي "التصنيع". وقد خلص أبلباوم (Appelbaum, 1970) بعد مناقشة عدد كبير من نظريات التحديث إلى أن "معظم الكتاب "،، ومن ضمنهم سملسر ينطلقون في تعريفهم "للتحديث" من منطلق تكنولوجي، على اعتبار أن "التحديث" هو جزء لا يتجزأ من عملية "التصنيع."

أما المسألة الأساسية التي تطرحها هذه الدراسة فهي التالية: هل يعتبر "مركب السمات" الذي يميز "الأسلوب المعاصر" متطابقاً لدى جميع المجتمعات القائمة بالتحديث؟ وهل للتحديث نتيجة واحدة في جميع الثقافات والمجتمعات؟ وهل التصنيع على النمط الغربي هو النوع الوحيد الممكن من أنواع التصنيع؟

إن أكثر نظريات التحديث تجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب، فهي ترى أن سمات "مركب التحديث" مرتبطة ببعضها البعض بحيث يؤدي التغير في أي منها إلى تغير مساوٍ وموازٍ في جميع السمات التي يتألف منها المركب.

ولنعد إلى أبلباوم الذي يقدم لنا تلخيصاً مركزاً لهذه الأجوبة. ففي هذا الموضوع يقول ابلباوم: "تولي نظريات التحديث اهتماماً كبيراً لملازمات التصنيع... وتعتبر هذه النظريات وحيدة الاتجاه لأنها ترى أن كل المجتمعات تشهد سلسلة متوازية من التحولات في أثناء عملية التصنيع. ويؤدي ذلك إلى نتيجة نهائية متجانسة إلى حد كبير. وبذلك تعتبر عملية التصنيع عالمية من حيث تأثيرها، ويسهل التنبؤ بنتائجها النهائية" (Appelbaum, 1970 : 36)

وفحوى هذا القول أن "التحديث" يطابق "التغريب"، وحين تتم عملية "التحديث" يصبح لجميع الثقافات الحديثة سمات ثقافية متطابقة للسمات القائمة في المجتمعات الغربية المتقدمة في ميدان التصنيع.

ومن جهة أخرى، نجد بعض الكتاب الذين يرون أن التصنيع لا يستلزم قيام ملازمات متطابقة بين مختلف الثقافات. وإذا صحت وجهة النظر هذه فهي تعني وجود أكثر

من لون من الألوان التي يتخذها الأسلوب المعاصر، وأن للتصنيع بالطريقة الغربية بدائل، وأن النواتج النهائية لجميع أنواع التصنيع ليست بالضرورة متجانسة. ومن هؤلاء الكتاب جون غوليك الذي أعطى مثالاً في مقال عنوانه "القيم القديمة والمؤسسات الجديدة في مدينة عربية لبنانية" (Gulick, 1965)، يوضح كيف أن "التحديث" لا يطابق "التغريب" بالضرورة. ويوضح غوليك ما وجده في مدينة طرابلس اللبنانية من أن سمتين من السمات التي تعتبر عادة ضرورية للتحديث تسيران بمعدلين مختلفين تماماً، ويقول في ذلك: "إن الاهتمام الشديد بالتعليم المعاصر في لبنان، والذي تمثله طرابلس أحسن تمثيل، متلائم مع حاجة التصنيع للتعليم والتدريب الفني." ولكننا نجد هذا الاهتمام "مقروناً بازدراء العمل اليدوي والميكانيكي، وقد لوحظ وجود هذا الازدراء على نحو واسع في الثقافات الآسيوية، وهو يعتبر بوجه عام عائقاً من عوائق نشوء جماعة كبيرة من الفنيين والعمال الصناعيين ذوي التدريب الجيد فيها." ثم يلخص غوليك بحثه بقوله: "وهكذا نجد في طرابلس عدداً من الأنماط الثقافية تختلف عما يتوقعه المرء عندما يطبق النظرية الصناعية الغربية، وواحد من هذه الأنماط على الأقل، يرى الكثيرون أنه لا يتفق مع التصنيع الغربي" (Gulick, 1965: 52).

ومن الأنماط الثقافية الأخرى ذات الصلة الوثيقة بالجدل المذكور آنفاً، مؤسسة "العائلة الممتدة" التي يجدها المرء في منطقة الثقافة الشرق أوسطية بأسرها. وسأحاول في هذا البحث استعمال المؤسسة الثقافية هذه، أي "العائلة الممتدة"، لإلقاء بعض الضوء على هذه القضية التي يدور حولها الجدال. وقد كان لاختيارنا موضوع العائلة الموسعة وسيلة اختبار عدة أسباب، منها تحققنا من: أن العائلة الموسعة كسمة ثقافية ليست من سمات المجتمعات الغربية ذات التصنيع المتقدم بل تعتبر غير متفقة مع الصناعية الغربية وغير قادرة على التواجد معها، لأنها بحسب طبيعة بنيتها تعارض بعض السمات كالفردية، والمنافسة، والتنقل الاجتماعي والجغرافي، والتي هي بدورها من مستلزمات التصنيع الأساسية. أما العائلة النووية فهي اللون الوحيد من ألوان بنية العائلة القائم في المجتمعات الغربية الصناعية، ومن المعتقد أنها البنية العائلية الوحيدة التي تتفق مع الصناعة. ومن جهة أخرى تعتبر العائلة الموسعة متفقة مع أسلوب العيش الزراعي. ومن الأسباب الأخرى لاختيارنا العائلة الموسعة أن هذه المؤسسة سمة من سمات بعض المجتمعات التي تشهد في الوقت الحاضر قدراً كبيراً من التصنيع والتحديث، ومن ثم يكون بوسعنا مشاهدة أثر التحديث على العائلة الموسعة بشكل مباشر.

والحق أن الاعتقاد بالتناقض بين العائلة الموسعة وبين "التحديث" قد بلغ في الانتشار حداً جعل أكثر الدراسات تحجم عن التساؤل بشأن تأثير "التحديث" على العائلة الموسعة، وإنما تعتبر من مسلماتها أن العائلة الموسعة ستختفي كمؤسسة اجتماعية عن مسرح الشرق الأوسط أمام موجة "التحديث". وترى إحدى الدراسات (Goode,

1963)، كما يشير وليامز ووليامز (Williams & Williams, 1965: 59) أن العائلة الممتدة "مثال وهمي اختفى من الوجود منذ أمد طويل". أما جون غوليك، الذي وجد في دراسته التي اقتبسناها أعلاه (Gulick, 1965) أن "التحديث المعاصر في لبنان لم يسبب فيما يظهر أي تصدع للعائلة" (ibid: 52)، فقد عاد بعد ثلاث سنوات من ذلك التاريخ فنسي نتائج دراسته ذاتها، وسلم بصحة "النظرية الصناعية الغربية" التي كان قد هاجمها، وانساق في تأملاته بشأن مستقبل الصحة العقلية لسكان الشرق الأوسط. وفي البحث الذي قدمه غوليك بعنوان "التغير الثقافي والتوافق السيكولوجي في المجتمع العربي والشرق الأوسط"، في المؤتمر الدولي الثامن للعلوم الانثروبولوجية في طوكيو، توقع غوليك حدوث تحسن كبير في الصحة العقلية لشعوب الشرق الأوسط من جراء تقدم "التحديث" في المنطقة، والذي سيؤدي بشكل طبيعي إلى اختفاء العائلة الممتدة، ذلك النظام الضار بالصحة العقلية للأفراد.

ومن الجدير بالذكر أن هنالك دراستين حديثتين أولتا اهتمامهما للارتباط بين التحديث وبين بنية العائلة الممتدة بوجه خاص، وقد انتهتا إلى نتيجتين متناقضتين. أولى هاتين الدراستين قام بها هنري روزنفلد في إحدى القرى العربية الفلسطينية في "إسرائيل" (Rosenfeld, 1958). وقد وجد روزنفلد في دراسته تلك أن التحديث نتيجة التبادل الثقافي مع المجتمع الإسرائيلي المعاصر قد عجل من عملية انشطار العائلة وتحللها. أما دراسة وليامز ووليامز في قرية "حوش الحريمي" اللبنانية، فقد أظهرت من جهة أخرى "أن العائلة الممتدة في حوش الحريمي، برغم تبعثر أماكن سكناها في كثير من الأحوال، لا تزال متكاملة ومتماسكة لم تلحق بها أضرار من الناحية الوظيفية، وفي الحقيقة يبدو أن تماسكها نفسه عامل أساسي في إمكان حدوث التغيير. كما أن التغيير بدوره قد عزز من تماسك العائلة الممتدة وشد أزر بنيتها السلالية، وقد حدث ذلك على حساب تماسك الوحدات النووية في بعض الأحيان. وفي الحق أن العلاقات ضمن العائلة الممتدة، والتي اتصفت دائماً بوظائف خلقية وسياسية واجتماعية، قد اكتسبت أسساً براغماتية واقتصادية جديدة"(Williams & Williams, 1965: 64).

ما من شك في أن التناقض الكامن في طبيعة هذه النتائج يبعث على الدهشة والحيرة، وهو صحيح بوجه خاص إذا تذكر المرء أن الفاصل الزمني بين هاتين الدراستين لم يتجاوز سنوات قليلة، وأن الدراستين أجريتا في قريتين لا يزيد البعد بينهما عن مئة من الأميال، وأن المجتمعين المحليين فيهما يتألفان من مجموعات لغوية ودينية وثقافية وعنصرية متشابهة وتعيشان العملية ذاتها، ألا وهي التحديث أو التبادل الثقافي مع ثقافة تصنيع غربية معاصرة. وأشد من ذلك إثارة للدهشة ما يلمحه المرء للوهلة الأولى من نتائج للدراسة التي قام بها كاتب هذا المقال في قرية عربية في إسرائيل، فقد دلت هذه الدراسة على أن المرء يجد حتى في القرية نفسها تغيرات في

بنية العائلة تتخذ اتجاهات شتى، وتتحرك بسرعة مختلفة عند مختلف القطاعات في المجتمع المحلي في القرية. بيد أن نظرة ثانية إلى تلك المعطيات تكشف لنا النقاب عن أن وجهات النظر المتناقضة في ظاهرها بشأن التغير في الشرق الأوسط ليست في واقع الأمر متناقضة بذلك القدر، ومن الممكن التوفيق بينها وتفسيرها ضمن إطار نظري واحد. هذا الإطار يعتمد على فكرة بسيطة وهي أن التغير في بناء العائلة هو جزء من الاستجابة الكلية نحو التوافق مع الوضع الذي وجد السكان العرب أنفسهم فيه تحت الحكم الإسرائيلي، والاستجابة لوضع جديد تمليها طريقة فهم وإدراك الناس لذلك الوضع. ويظهر أن إدراك السكان العرب للوضع الجديد، وكذلك ردود فعلهم على هذا الوضع، تتناسب مع وضع كل منهم في الترتيب الطبقي لمجتمعهم.

ويبدو لنا أن المحدد الأكبر لعضوية الطبقات هو مقدار الأراضي التي كان يمتلكها أبناء كل طبقة قبل قيام الدولة اليهودية. وقد كانت الأرض آنذاك مصدر الدخل المهم الوحيد للمزارعين من أبناء القرى الفلسطينية، وكان مقدار الأراضي الممتلكة هو العامل الذي يؤدي إلى نشوء فروق هامة في أسلوب الحياة العام أو التكيف العام بين الطبقات الثلاث. ويظهر أن مقدار الأراضي الممتلكة قد سبب أو على الأقل ارتبط بعوامل اجتماعية تكفي لإحداث فروق في الطريقة التي أدركت بها المجموعات المختلفة الأوضاع التي نشأت بعد حرب ١٩٤٨. وفي ذلك الحين كان سكان القرى الفلسطينية ينقسمون إلى ثلاث طبقات متمايزة إلى حد ما: الطبقة العليا المؤلفة من الأغنياء الذين يمتلكون معظم الأراضي دون أن يعملوا فيها، والطبقة المتوسطة المؤلفة من الفلاحين البسطاء الذين لا يكادون يقومون بأودهم من استثمار الأراضي القليلة التي يمتلكونها، والطبقة الدنيا المؤلفة ممن لا يملكون أية أراض وإنما يعيشون من عملهم لدى الطبقة العليا.

وقد سلكت التغييرات في تركيبة العائلة منذ ١٩٤٨ سبلاً مختلفة في هذه الطبقات الثلاثة.

### التغيير في تركيبة العائلة لدى الطبقة العليا

كان لأبناء هذه الطبقة قبل قيام إسرائيل أكبر العائلات الممتدة وأكثرها تماسكاً وترابطاً، وقد منحهم كبر حجم العائلات وتماسكها أهمية ونفوذاً أفادوا منهما كل الفائدة في السيطرة على شؤون سائر أبناء القرية وإدارة تلك الشؤون. كما كانت تتوفر لهم الوسائل الاقتصادية اللازمة للاحتفاظ بمثل تلك العائلات الكبيرة، والدنو مما يطمح إليه العرب جميعاً ألا وهو: العائلة الممتدة. ومن جهة أخرى كان أرباب العائلات من أبناء هذه الطبقة هم وحدهم القادرين اقتصادياً على إقامة منازل مستقلة وأسر مستقلة لكل من تزوج من أبنائهم، وكثيراً ما فعلوا ذلك.

أما الآن فقد اختفت معظم تلك الوظائف التي كانت للعائلة الممتدة تؤديها، ولم يعد لحجم العائلة في ذاته من الأهمية ما كان سابقاً. وكذلك لم تعد العائلات الارستقراطية تدير

شؤون باقي أبناء القرية، بل لم يعد في وسعها الهيمنة عليهم من الناحية الاقتصادية أو السياسية، ولم يعودوا يملكون أراضي واسعة وغيرها من الممتلكات التي تستلزم إدارتها عدداً كبيراً من الناس. وبالرغم من ذلك فإن العائلة الممتدة كوحدة بنيوية ووظيفية ما زالت البنية العائلية الوحيدة القائمة لدى هذه الطبقة. بل إن المستويات التي فوق مستوى العائلة الممتدة، كالحمولة مثلاً، هي الآن عند هذه الطبقة أكثر تماسكاً مما كانت عليه قبلا. وليست الأسباب في هذا أسباباً وظيفية بالمعنى المادي أو الاقتصادي، بل بالمعنى العاطفي الوجداني. ويبدو لنا أن أبناء هذه المجموعة يتراصون لإيقاف زحف الواقع الجديد الذي هم ينكرون وجوده، ولإقفال عالمهم الخاص إزاء العالم الخارجي الذي لم يعد خاضعاً لسيطرتهم، بل أصبح يسير في اتجاهات تهدد مصالحهم وأسلوب حياتهم وحتى مجرد بقائهم كطبقة اجتماعية.

## التغييرات في تركيبة العائلة لدى الطبقة الدنيا

فيما مضى كان أبناء هذه الطبقة يرتزقون بما يقومون به لدى عائلات الطبقة العليا من أعمال في المزارع وخدمات في البيوت. ولم تكن هذه الطبقة تشتمل على عائلات ممتدة، إذ لم يكن لديها الأسس الاقتصادية الكافية لقيام حياة عائلة ممتدة، وإنما كان المُسنون من الوالدين والأعمام والعمات والأقارب أعباء اقتصادية لا يقوى رب العائلة من هذه الطبقة على احتمالها. وينطبق الأمر ذاته على الأخوة الأطفال والشقيقات غير المتزوجات. فحين كان الأطفال، ولا سيما الذكور منهم، يصلون مرحلة يصبحون عندها قادرين على بناء عائلات خاصة بهم، فإنهم سرعان ما كانوا يتركون بيوت آبائهم سعياً إلى تحقيق حياة أفضل وإلى ضمان بقائهم وبقاء أطفالهم. وعلى الصعيد النفسي كان أبناء هذه الطبقة يعانون من ضعف معنوي ناتج عن عدم تمكنهم من الاعتزاز بعائلتهم أو حسبهم، لأن ذلك كان يتضارب مع ولائهم للعائلات التي كانوا يعملون لديها ويعتمدون في معيشتهم عليها.

خلاصة القول أنه لم يكن في وسع أبناء هذه الطبقة إقامة عائلات ممتدة بأي حال من الأحوال، وإنما عاشوا دائما تقريباً في إطار عائلات نووية صغيرة، بل أن كثيراً منهم لم يتمكنوا من الزواج وبناء الأسر. وقد تغير هذا الحال عندما أصبح "العالة" من الأطفال يحظون بدعم حكومي، و"العالة" من كبار السن يحصلون على مخصصات من التأمين الاجتماعي ودائرة الشؤون الاجتماعية، كما أن كثيراً من النساء التحقن بسوق العمل، وأصبح في وسع كل من يرغب في العمل كسب ما يقيم أود عائلته. ولم يعد أحد في الأحوال الجديدة مضطراً إلى الانفصال النفسي أو الجسدي عن العائلة والأقارب لأسباب اقتصادية. إن هذا الاستقلال الذي تمكن الفقراء المحرومون سابقاً من تحقيقه مؤخراً يفسح المجال أمام أبناء هذه الطبقة للوفاء بالتزامات مالية وعاطفية نحو أقاربهم والوقوف في الصراع بين الأغنياء والفقراء، بل يبدو أنهم يجدون لذة في تحدي سلطة أولياء نعمتهم السالفين. ثم إن ما حظي به الشعور باحترام الذات

من تعزيز لدى هؤلاء الفلاحين الفقراء، ولا سيما الشبان منهم، بسبب الاستقلال الاقتصادي وتأثير القومية العربية والتعليم، وتحسن الحالة الصحية وما إلى ذلك، أصبح يفسح المجال أمام كثير من هؤلاء الشبان للوفاء بالتزاماتهم الاقتصادية والاجتماعية والعاطفية إزاء الآباء والأشقاء والأقارب بوجه عام.

وباختصار نقول أن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية لأبناء هذه الطبقة قد شهدت تحسناً واسع النطاق في غضون الخمس وعشرين سنة الماضية. وقد أتاح ذلك ظهور العائلة الممتدة وتقوية روابطها بين أبناء الطبقة الدنيا حيث لم تكن مألوفة سابقاً.

## التغييرات في تركيبة العائلة لدى الطبقة المتوسطة

كان كل من أبناء هذه الطبقة فيما مضى يمتلك جزءاً من الأرض يفلحه بنفسه لكسب رزقه الضئيل الذي يتيح له بعض الاستقلال الاقتصادي على الأقل من سيطرة الطبقة العليا. وكانت العائلة الممتدة عندهم مثالاً يتطلعون إليه، فيظفر به بعضهم ويقترب منه أكثرهم بدرجات متفاوتة. وبحسب مقدار الأرض الممتلكة كانت العائلة الممتدة تصبح وحدة اقتصادية ذات فعالية ونجاعة عند أبناء هذه الطبقة الذين كانوا يضمون سواعدهم للعمل جميعاً من أطفال ونساء ورجال لاستغلال الأرض إلى أقصى حد ممكن. وقد مكن ذلك بعض العائلات الممتدة الكبيرة الحجم من العيش على قطع من الأراضي لم تكن لتعيلها لو أنها قسمت بين الوحدات النووية التي تتألف منها العائلة بأسرها، فقد كان الأبناء الذكور يتركون العائلة لتخفيف بعض الأعباء الاقتصادية عن كاهلها، وفي مثل تلك الحالات كان هؤلاء الأبناء يهاجرون إلى المدن أو إلى قرى أخرى أو يشغلون بعض المهن غير الزراعية في القرية كالعمل في الحوانيت أو الحلاقة أو الحدادة أو التجارة أو قلع الحجارة أو البناء أو غير ذلك من أنواع العمل. والواقع أن تغيراً كبيراً قد طرأ على توازن القوى التي تساند كيان العائلة الممتدة والقوى التي تضعف من شأنها، في ربع القرن الماضي. ويرجع ذلك في معظمه إلى التغييرات التي شهدها اقتصاد القرية، ولهذا التغيير ثلاثة جوانب رئيسية: أولها تيسير العمل، ولا سيما في قطاع البناء في المدن والبلدات اليهودية، وثانيها التحول إلى استثمار المحاصيل "النقدية"، وثالثها التحديث والمكننة في الطرق الزراعية. وقد نتج فيما نتج عن هذه التغييرات أن أصبح في وسع أحد أبناء العائلة أن يفلح الأرض في حين يعمل أبناؤها الآخرون في البلدان اليهودية. والواقع أن الازدهار الاقتصادي لهذه الطبقة قد أدى إلى تغيرات عدة، ففي الطرف الأدنى من السلم الاقتصادي نجد أن الكثير من الضغوط التي كانت تسبب تفسخ العائلة الممتدة فيما مضى قد زالت، وأن العائلة الممتدة قد أخذت تتوثق عراها على النحو الذي شرحناه بشأن أبناء الطبقة الفقيرة. ومن جهة أخرى نرى أن أرباب العائلات الممتدة أصبحوا الآن قادرين على تكوين أسر منفصلة شبه مستقلة لكل من الوحدات النووية الفرعية، وكذلك أصبح في وسع الأبناء الذكور الساخطين على سيطرة الأب

أو الأخ الأكبر أو الراغبين لسبب من الأسباب في الانفصال عن باقي أبناء العائلة، بعد أن كانت الضرورات الاقتصادية تقف عائقاً أمام انفصالهم، أصبح في وسعهم الآن الظفر باستقلالهم لأن الأرض لم تعد مصدر الرزق الوحيد. ومن الناحية البنيوية نرى أن ما يحدث في هذه الأيام هو غلبة ظاهرة "العائلة الجذعية" حيث يبقى القاصرون من أفراد عائلة الأب مع أحد أبنائه الكبار المتزوجين، وهو الأكبر في العادة، يقومون بفلاحة الأرض معاً، في حين يقيم الأبناء الآخرون المتزوجون أسراً شبه مستقلة في بيوت تقع في العادة على مقربة من سكن أسرة والدهم. بيد أن هذا الانفصال أو الانشطار في العائلة الممتدة يقتصر في أغلب أحواله على إقامة مساكن مستقلة ولا يمس العائلة الممتدة بالضرر، بل تبقى العائلة بمجموعها وحدة وظيفية في جميع الجوانب الأخرى.

ومن قبيل تلخيص نتائج هذه الدراسة بشأن تأثيرات التغير والتحديث على العائلة الممتدة، نقول أنه لو أننا اتخذنا معيارنا الأساسي في تعريف العائلة الممتدة الإقامة في البيت أو المجتمع نفسه ومشاطرة الأعمال البيتية في الأسرة الواحدة، لأمكن القول عندئذ بأن عملية التحديث التي شهدتها القرى العربية في إسرائيل حتى الآن قد أسفرت عن ضعف ملحوظ للعائلة الممتدة لدى الطبقة المتوسطة، وتعزيزها لدى الطبقات العليا والدنيا.

ولو أننا اعتبرنا من جهة أخرى الواقع النفسي للعائلة الممتدة قائماً ليس على أسس الإقامة في سكن مشترك بل على الشعور بالتماهي والمسئولية المشتركة بين جميع أبناء تلك الوحدة، وعلى شعور الالتزام بتقديم الدعم المادي والمالي والعاطفي والأدبي لجميع أبناء تلك الوحدة، والوقوف صفاً واحداً في مساندة كل عضو من أعضائها وحمايته، عندئذ يمكننا القول واثقين بأن العائلة الممتدة في استجابتها لعملية التحديث قد ازدادت قوة بين العرب في إسرائيل. ولا يقتصر الأمر على ذلك، وإنما يمكننا القول بأن هذه النتائج تؤكد النتيجة التي توصل إليها وليامز (والتي ذكرناها آنفاً) بأن العائلة الممتدة ما فتئت سليمة من الناحية الوظيفية في وجه التغيير، بل أن قوة العائلة الممتدة وتكاملها قد ساعدا في حدوث عملية التغيير والتحديث.

وفي وسعنا أن نستنتج بعد الوصف السابق لأنواع التكيف الثلاثة لدى السكان العرب في إسرائيل، بأن العائلة الممتدة ليست بالضرورة متناقضة مع التحديث، وأن التحديث لا يستلزم قيام ناتج متجانس حتى في داخل المجتمع المحلي الواحد ذاته.

وختاماً نقول في محاولة لتفسير النتائج المتناقضة التي تلخصت عنها الدراسات السابقة وتنوع استجابات التحديث لدى السكان العرب في إسرائيل، أنه من المفيد اعتبار عملية التحديث عبارة عن طائفة من قوى جديدة ناتجة عن موقف الاتصال الذي طرأ على حياة مجموعات بشرية مكونة من كائنات بشرية فردية استجابت

لتلك القوى أو لتلك المؤثرات. وقد تهدد هذه القوى الجديدة الفرد، وذلك لأنها تعرض للخطر نمط تكيفه ومصالحه، ومنٍ جهة أخرى يمكن لهذه القوى الجديدة أن تفتح آفاقا جديدة للفرد وتمنحه فرصاً جديدة لتحقيق إشباع أفضل لحاجاته ونيل الأهداف التي يسعى نحوها. وسواء أكانت هذه القوى منذرة بالخطر أم حافلة بالوعود، فإنها تحث الفرد على إجراء التعديلات من أجل مواجٍهتها والتفاعل معها. وتختلف استجابة الأفراد من بني البشر في هذه الأحوال وفقاً لإدراكهم للتهديدات والفرص التي ينطوي عليها الموقف.

# تأثير التغيير الاجتماعي والاقتصادي على أوضاع المرأة في الضفة الغربية *

إن من يريد أن يتحدث عن مثل هذا الموضوع يجب أن يكون قد قام بعمل ميداني وقام بجمع المعلومات الأولية المباشرة عن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت وعن التغيير في أوضاع المرأة، وأن تكون هذه الدراسة إحصائية ومضبوطة من جهة طرق البحث ووسائله وطرق تحليل المادة وما إلى ذلك. والحقيقة أنني لم أقم بمثل هذا البحث، ولا أعرف أشخاصاً قاموا ببحث هذا الموضوع بالذات في الضفة الغربية.

لقد قمت بأبحاث قريبة من هذا الموضوع، ولكن بين السكان العرب في الجليل وليس في الضفة. وقد عشت في الضفة الغربية ودرّست في مؤسسات التعليم العالي فيها خلال السنوات الأخيرة. هذه طريقة مطولة للقول بأنني لا أعرف كل ما يجب أن يُعرف عن هذا الموضوع ولكني أعرف عنها بعض الشيء. وما أعرف لا يؤهلني

* محاضرة أعطيت لموظفي الشؤون الاجتماعية في الضفة الغربية أثناء يوم دراسي حول وضع المرأة في الضفة الغربية بتاريخ ١٩٨١/١/٢٩ في جمعية البر بأبناء الشهداء في أريحا.

للحديث بشكل دقيق وإحصائي عن الحقائق، ولذلك سألجأ إلى بعض ما يلجأ إليه رجال العلم عندما يواجهون بوضع مثل وضعي الحالي، أي أنني سأتحدث عن العموميات وأحاول أن أثير بعض التساؤلات في ذهن السامع وأطرح بعض النقاط التي قد تساعد في تحليل وفهم الموضوع الذي نحن بصدده.

دعونا نكون واضحين بخصوص الموضوع المطروح. نحن نتحدث عن التغييرات الاقتصادية والاجتماعية، وأعتقد أننا نقصد تلك التي حصلت منذ ١٩٦٧ وكنتيجة لظروف الاحتلال. وعندما نتكلم عن أوضاع المرأة في إطار يوم دراسي قام بترتيبه والدعوة إليه دائرة الشؤون الاجتماعية فأنا أعتقد أن المقصود هنا أن مكاتب وموظفي الشؤون الاجتماعية يواجهون المزيد من المشاكل بين النساء والفتيات في الضفة الغربية ويسعون إلى الحصول على فهم لأسباب هذه المشاكل من أجل إيجاد حلول لها. وموظفو الشؤون الاجتماعية هم جزء لا يتجزأ من المجتمع وحساسون لنفس المشاكل ذات الحساسية العالية لمجتمعنا، وهي بالنسبة للمرأة والفتاة مشكلة الجنس والعلاقات بالرجل بشكل عامة وما يترتب عليها من مفاهيم مثل العرض والشرف.

وأستخلص من ذلك أن السبب الرئيسي في هذا اليوم الدراسي هو ازدياد المشاكل الناتجة عن علاقات جنسية أو غرامية لدى فتيات ونساء مجتمع الضفة الغربية. والانطباع الذي تعطيه هذه المشاكل هو حدوث انحلال في القيم والضبط الاجتماعي في مجتمع الضفة الغربية. والسؤال المطروح هو: ماذا نفعل لمنع هذا الانحلال والتسيب؟

أحد الردود الممكنة على هذا السؤال هو القول بأن المشكلة موجودة في ذهن أفراد المجتمع وليس لدى الفتيات. فلو قبلنا العلاقات العاطفية بين الشباب كشيء طبيعي وحددنا القيم والظروف المناسبة لهذا التعريف، لما كانت هناك مشاكل ولما كانت هذه الأحداث التي تجر إلى كوارث للفتيات بهذا الشكل. وعندها يكون الجواب: مطلوب تغيير قيم المجتمع ونظرته إلى العلاقات بين الجنسين.

ولكن لندع هذا جانباً ونعود إلى تعريفنا السابق بأن هنالك زيادة ملموسة في عدد اللواتي يقعن في مشاكل، ويعزى ذلك إلى تغيرات في المجتمع.

أريد أن أتساءل في البداية إذا كان هناك في الحقيقة تغير ملموس في عدد هذه المشاكل. وأريد أن أطرح أمامكم إمكانية أن ما يلاحظ كتغير في عدد المشاكل قد يكون ظاهراً وليس حقيقياً، أي أنه ازدياد في وعينا واهتمامنا بهذه المشاكل وليس ازدياداً في المشاكل نفسها. فهناك عدة إمكانيات لازدياد الوعي بهذه المشاكل وليس المشاكل نفسها:

١. من الممكن أن يكون عدد الفتيات اللواتي يواجهن مشاكل لم يزدد وإنما ازدادت إمكانيات الاتصال بموظفي الشؤون الاجتماعية نتيجة التحسن في طرق

الاتصال، أو سهولة السفر، أو غياب الرجال عن البيت (وسنتحدث عن هذا فيما بعد)، أو ازدياد عدد الجمعيات الخيرية التي يمكن الاتصال بها، أو ازدياد الوعي بوجود من يستطيع تقديم المساعدة. وباختصار، من الممكن أن مجموع الحالات لم يزدد وإنما ازداد عدد تلك التي تصل إلى انتباه مكاتب الشؤون الاجتماعية.

٢. هنالك أيضاً سبب مهم لازدياد الوعي بالمشاكل وان لم تزدد المشاكل، وهو تعرف أبناء المجتمعات على مجتمعات أخرى تختلف في عاداتها وقيمها وتقاليدها وممارساتها عن عاداتنا وقيمنا وتقاليدنا وممارساتنا التي يستهجنونها ويعبرون عن ذلك الاستهجان، وترجع هذه التأثيرات إلينا عن طريق التلفزيون أو السينما أو الصحف والمجلات ووسائل الإعلام على أنواعها، فنقبل تعريفهم لها بأنها مشاكل اجتماعية، ويزداد وعينا واهتمامنا بهذه المشاكل، ونبدأ بالبحث عن حلول لها. والمثال الواضح على ذلك هو الفيلم السينمائي (موت أميرة) والضجة العالمية التي أثارها، والاستنكار للجريمة من جميع الناس عربا وأجانب. ونحن نعرف أن قتل الفتاة أو المرأة بسبب علاقة جنسية يحدث في مجتمعنا، وبالنسبة للأكثرية الساحقة من أبناء مجتمعنا لا يعتبر هذا الفعل مقبولاً فقط بل واجباً أو حتى مسئولية جماعية للبلد كلها التي يخصها الأمر.

٣. مثال آخر قرأته في المدة الأخيرة في صحيفة أمريكية[١] عن جمعية سويسرية تأخذ فتيات حوامل قبل الزواج وتقوم بتهريبهن إلى أوروبا لحمايتهن من القتل من قبل رجال عائلاتهن. ويقال أن هذا المقال يثير ضجة كبيرة في أوروبا وأمريكا، وأن الكثير من الصحف والمجلات والجمعيات مهتمة بهذه القضية وتريد أن تدرسها وتثيرها وتوجد حلولاً لهذه (المشكلة) بين عرب الضفة. والحقيقة أن هذا لا يعكس حتماً أي ازدياد في عدد الحالات من هذا النوع، وإنما يعكس شعور الأوروبيين والغربيين بالنسبة لعادات وقيم وتقاليد وممارسات موجودة في المجتمع العربي ويعتبرونها سلوكاً إجرامياً وبربريا. ولا حاجة لكثير من هذه الحالات لاستثارة مثل هذا الشعور، فإن حالة واحدة يتعرف عليها الأوروبيون كافية تماماً، كما أن عادة مثل أكل لحم البشر عند قبيلة إفريقية مثلاً تجعلنا نحكم حكماً مماثلاً على تلك القبيلة مهما كانت تلك العادة عريقة ومجيدة لديهم. وما هو رد فعلنا لمثل هذا المقال؟ عادة نقبل الحكم الصادر علينا ونشعر بالإثم، ونعرّف أنواع السلوك هذه بأنها جرائم ومشاكل، ولكننا نتظاهر بأنها جرائم ومشاكل جديدة على مجتمعنا ونريد حلها. ولكن في نفس الوقت نستمر على مستوى القيم والشعور والعواطف بتغذية أنواع السلوك التي نعرفها كمشاكل وجرائم. ومن أبرز الأمثلة التي شاهدتها من هذا النوع كانت عندما دخل سيارة التاكسي التي كنت أسافر فيها من رام الله إلى نابلس رجل شرطة يمسك بتلابيب طفل في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من العمر، وعندما سُئل الشرطي عما فعله الصبي قال أن والد الصبي وأخوته

الكبار قاموا بقتل ابنة هذه العائلة لأنها أخلت بقوانين الشرف، وأن هذا الصبي قام بوضع الكاز على جثة أخته وأحرقها. وكانت طريقة كلام هذا الشرطي الذي قام باعتقال الصبي لا تدع أي مجال في ذهن السامع للشك بأنه يعتبر سلوك الصبي سلوكاً بطولياً ومشرّفاً.

٤. سبب آخر لازدياد الوعي بما يسمى بالمشاكل الاجتماعية هو موضوع يكثر الحديث عنه، وهو ما يدعى "خروج المرأة للعمل". والحقيقة أننا نجد هنا أيضاً أن المشاكل موجودة في أذهاننا أكثر مما هي موجودة في الواقع الاجتماعي. فالإحصائيات تظهر أن نسبة النساء العاملات في الضفة تساوي حوالي ٣٪ من مجموع السكان، ولو فرضنا أن المشاكل تحدث مع ١٠٪ من الفتيات اللواتي يشتغلن خارج البيت فستكون نسبة صاحبات المشاكل ٣ في الألف من السكان، أي ما يقارب ١٠ فتيات من أية قرية تعدادها ثلاثة آلاف نسمة، وهذا لا يوصل هذه الظاهرة إلى أبعاد وباء مستفحل يجعل أوروبا تسرع بحملة صليبية جديدة لإنقاذنا من مشاكلنا الاجتماعية. ثم دعونا ننظر أين تشتغل هؤلاء الفتيات: هن في الحقيقة يشتغلن في أوضاع تحددها القيم التقليدية، فهن يشتغلن بشكل عام منفصلات عن الرجال تماماً، وفي المهن المقبولة تقليدياً للمرأة كالخياطة والتنظيف. ثم من هن الفتيات اللواتي يخرجن للعمل؟ هؤلاء هن بنات نفس العائلات الفقيرة المحتاجة التي كانت فتياتها في الماضي يشتغلن خارج البيت ولكن في إطار آخر وهو العمل عند العائلات الغنية في الأعمال الزراعية أو في البيوت. وأنا أعتقد أن نساء هذه العائلات كن دائماً يتعرضن للاستغلال الجنسي من قبل رجال العائلات الأوفر حظاً والمالكة للأرض. وأعتقد أيضاً أن هذه الحالات كانت تفوق ما نواجه في الوقت الحاضر، ولكنها كانت تُخفى بشكل من الأشكال، وما زال مثلنا الشعبي يقول "موت الفقير وطعريس الغني ما حد بعلم عنها". ولذلك ألخص بقولي أن التغير الذي حدث بسبب ما يسمى "خروج المرأة للعمل" هو طفيف، وهو في مجال تغير مكان العمل فقط، وشعورنا بالمشاكل ناتج عن استغرابنا من عمل الفتيات في أماكن تختلف قليلاً عن الماضي، وعن شعورنا التقليدي بأن المرأة ضعيفة الإرادة وسريعة الانزلاق وإذا تُركت لتخرج خارج البيت فلا بدّ أنها سترتكب جميع المخالفات الجنسية الممكنة.

أوردت حتى الآن أمثلة تشير إلى إمكانية أن هناك ازدياد بالشعور في المشاكل وليس في المشاكل نفسها. وأنا أطرح هذه الإمكانيات نتيجة اعتقادي بأن التغييرات التي طرأت على مجتمع الضفة الغربية حتى الآن طفيفة. ولندخل الآن في هذه التغييرات.

يحدث التغير في المجتمع الإنساني نتيجة لرغبة أو حاجة المجتمع للتجاوب والتوافق مع ظروف وضغوط جديدة تؤثر عليه، ويستطيع المجتمع الإنساني الاستجابة على مستويات ثلاثة:

١. المستوى السلوكي – الثقافي.

٢. مستوى البناء الاجتماعي.

٣. مستوى بناء شخصية أو سيكولوجية أفراد المجتمع.

ولا يلجأ المجتمع إلى الاستجابة على مستوى أعلى إلا إذا فشل المستوى الذي دونه بإعطاء الاستجابة المناسبة للظروف والضغوط الجديدة.

وأنا أعتقد أنه في حالة الضفة الغربية، لا يمكن لمدة ١٣ عاماً أن تكون قد أحدثت تغيرات جوهرية في تركيبة شخصية الإنسان العربي أو في تركيبة المجتمع. وأكثر من ذلك، فأنا أعتقد أن الشخصية العربية والتركيبة الاجتماعية العربية لا تزالان في جوهرهما، حتى في أكثر المدن العربية غربنة، على ما كانتا عليه في العصور الجاهلية السحيقة. ولا تزال نفس المشاعر والعواطف تهزنا، ولا تزال نفس القيم والاعتبارات تتحكم بعلاقاتنا وتحزباتنا وولائنا.

أما الظروف المحيطة فقد تغيرت نوعاً ما بمجيء الاحتلال، وأعتقد أن تأثير مثل هذه التغيرات على سلوك المرأة أقل منها على الرجل، لأن الكثير من هذه التغيرات لا يصل تأثيرها إلى المرأة مباشرة وإنما عبر مصفاة الاتصال المباشر بالمجتمع الذكوري وبأعمال السلطات التي يهيمن عليها الرجل. ولكن قبل الحديث عن التغيرات دعونا نلقي نظرة موجزة على وضع المرأة التقليدي في المجتمع العربي عن طريق تلخيصه في النقاط التالية:

١. وضع المرأة في المجتمع يعني علاقتها بالجنس الثاني وبمؤسسات المجتمع.

٢. هناك نظريتان في تفسير وضع المرأة، أي الاختلاف بين دور المرأة ودور الرجل في المجتمع الإنساني: الأولى ترجعه إلى صفات نفسية بيولوجية موروثة في طبيعة الجنسين، والثانية ترجعه إلى أسس اجتماعية – اقتصادية. وأنا أميل إلى الثاني.

٣. من وجهة نظر النوع الثاني من النظريات، فإن أهم عامل في تقرير الأدوار ووضع الرجل في وضع أحسن من المرأة هو أن الرجل في المراحل الأولى من تبلور المجتمع الإنساني اختص بالحرب والصيد، والسبب في ذلك أن المجتمع يستطيع الاستغناء عن الرجل أكثر من المرأة، ومع مر العصور تحولت هذه الميزة التي كانت في الأساس ضد الرجل، إلى صالحه.

٤. البناء الأساسي للمجتمع العربي كان ولا يزال على أساس علاقة الدم (القرابة)، ووحدات هذا البناء هي وحدات القرابة الأبوية أي العائلة، الحمولة، القبيلة... الخ، ويرأسها الرجل.

٥. وضع المرأة في المجتمع العربي يتلخص في أنها ليست شخصاً في حد ذاتها وإنما هي ملك لوحدات بناء المجتمع أي العائلة والحمولة والقبيلة ومن يرأسها من الرجال.

٦. هذه الوحدات الاجتماعية تستعمل النساء كما تستعمل أي نوع آخر من ممتلكاتها من حيوانات، وأرض وأموال، في سبيل التفاهم وإقامة العلاقات بينها.

انطلاقاً من تعريف وضع المرأة في المجتمع العربي بهذا الشكل، فإنني أعتبر أي تغير يحرر المرأة من كونها ملكاً للمجموعة ويفسح المجال أمامها لكي تصبح إنساناً مستقلاً مسؤولاً عن تصرفاته وقراراته بنفسه، تغيراً إلى الأحسن، وما عكس ذلك تغيراً إلى الأسوأ. وسأقدم على هذا الأساس نتائج التغيرات التالية:

١. تغيّب الرجل عن البيت.

٢. الاستقلال الاقتصادي لبعض الشباب والشابات.

٣. العمل في إسرائيل والدخل النقدي وإهمال العمل الزراعي وقلة عدد العاملين في الزراعة.

٤. مقاومة الاحتلال.

٥. ظهور الحركات الدينية.

٦. اختلال التناسق بين المركز الاقتصادي والمركز الاجتماعي.

٧. زيادة عدد الفتيات في سن الزواج عن الشباب.

تأثيرات هذه العوامل على المرأة العربية في الضفة الغربية متداخلة، ولا نستطيع هنا تحليل جميع تداخلاتها وتعقيداتها، ولذلك سنلجأ إلى التعميم والتبسيط ونأخذها مستقلة عن بعضها:

١. فاشتراك المرأة اشتراكاً فعالاً في مقاومة الاحتلال، سواء داخل الأراضي المحتلة أو خارجها، أظهر المرأة بشكل أفضل من الصورة التقليدية للمرأة في المجتمع العربي، أي أظهر المرأة بمظهر القوة والجدية والصمود وتحمل المسئولية، وهذا أدى إلى تحسين المنزلة الاجتماعية للمرأة الفلسطينية بشكل عام. وقد لا أبالغ إذا قلت أن أقرب ما رأيته إلى المساواة التامة والاحترام المتبادل بين الجنسين كان في إطار المظاهرات الطلابية والاشتباكات مع الجنود الإسرائيليين المعتدين على حرمة الجامعات الفلسطينية في الضفة الغربية.

٢. لقد أدت ظروف الاحتلال إلى تغيّب أكثر للرجل عن البيت، إما عن طريق غيابه عن الضفة الغربية كلياً أو عن طريق العمل في إسرائيل على مدار السنة حيث يترك

البيت في الصباح الباكر ولا يعود حتى ساعات المساء، أو يغيب طوال الأسبوع ليعود ليوم واحد في نهايته. وهذا يختلف عن العمل الزراعي التقليدي في القرية العربية الذي تكون أيام العمل فيه معدودة وفصلية ويبقى الرجل خلالها على اتصال مستمر مع أفراد عائلته. في كلتا الحالتين تبقى المرأة المسؤولة المباشرة عن الأطفال وإدارة البيت وحتى الأعمال الزراعية التي أهملها الرجل. هذه الظروف لا شك تكسب المرأة شعوراً أكبر بالمسئولية والثقة بالنفس، وترفع من منزلتها الاجتماعية بالنسبة للرجل.

٣. أما الاستقلال الاقتصادي لبعض الفتيات (وأعود فأذكر بأن هذه نسبة قليلة وفترة عابرة في حياة الفتاة ريثما يأتي العريس)، فإنه أيضاً يزيد من ثقة هؤلاء الفتيات بأنفسهن ويرفع من منزلتهن بالنسبة لباقي أفراد العائلة. ولكن في نفس الوقت فإن الاستقلال الاقتصادي للفتاة، مضافاً إلى تغيب الرجل عن البيت، يشجع بعض الفتيات على تحدي القيم وطرق الحياة التقليدية مما يمكن ترجمته من قبل باقي أفراد المجتمع على أنه تسيب أو انحلال خلقي، وهذا بدوره يؤدي إلى رد فعل من قبل المجتمع، والرجال فيه بشكل خاص، لإعادة المرأة إلى وضعها التقليدي. وقد يكون لرد الفعل هذا دور كبير في نشوء الحركات الدينية في الضفة الغربية.

٤. أما بالنسبة للعمل في إسرائيل وإهمال العمل في الزراعة، فهذا العامل باعتقادي ترك أكبر الأثر على المرأة في المناطق المحتلة، وتأثيره بشكل عام (وعلى الأقل من وجهة نظري) سلبي ورجعي وتقهقري بالنسبة للوضع الاجتماعي للمرأة. فقلة العاملين في الزراعة أخذ من المرأة إمكانية الاشتراك الفعال في عملية الإنتاج، وحرمها من الباب الوحيد لخروجها من البيت والاشتراك في أعمال تقوم بها جنباً إلى جنب مع الرجال، وأعادها كلياً إلى البيت. أضف إلى ذلك أن الدخل النقدي لدى العائلات المتوسطة والفقيرة من العمل في إسرائيل جعل الكثير من نساء هذه العائلات تسعى نحو (التمدن) أي تقليد أسلوب حياة نساء المدينة أو نساء العائلات الغنية سابقاً في القرية، وهذا يعني أن تفقد المرأة أية إمكانية للاشتراك في عملية الإنتاج والمساعدة في إعاشة العائلة، وأن تعيش كلياً داخل البيت في وضع يكون الفصل بين الرجال والنساء على أشده، وتعيش المرأة في وضع تكون فيه شبه "محظية" يحتفظ بها الرجل في البيت. وهنا أود أن أذكر اعتقادي أن أدنى وضع اجتماعي للمرأة بالنسبة للرجل في المجتمع العربي يكون لدى ربات البيوت في المدينة، تليها المرأة القروية، ثم البدوية. وأذكر هنا أن المرأة البدوية أو الفلاحة التي تعمل في الحقول لم تكن هي التي بدأت بارتداء الحجاب أو القناع، وإنما نساء المدينة بالذات.

٥. عامل آخر له علاقة بوضع المرأة في المجتمع هو ظهور الحركات الدينية في الضفة الغربية كرد فعل للاحتلال. وقد نتج هذه الحركات عن نوعين من

المنطق: الأول هو المنطق القائل بأن سبب هزيمة العرب أمام إسرائيل يعود إلى الفسق والابتعاد عن تعاليم الدين الإسلامي، الثاني يقول أن هزيمة العرب أمام إسرائيل برهنت على أن عامل القومية أضعف من أن يوحد العرب بما فيه الكفاية، وأن العرب وصلوا أوج قوتهم وعزتهم تحت تأثير العامل الديني، ولذلك فإن الطريق إلى الخلاص تأتي عن طريق الدين لا القومية. ومهما كانت الأسباب لازدياد التيار الديني، فإن له تأثير كبير على وضع المرأة في المجتمع. وقد يكون هذا التأثير سلبياً من حيث تقييد حرية المرأة وزيادة سلطة الرجل في المجتمع، ولكن من الممكن أيضاً أن يكون له أثر إيجابي عن طريق زيادة شعور المرأة بالكرامة واحترام النفس والأهمية والمشاركة في العمل للحصول على أهداف سامية. والأغلب أن المرأة هنا تقع تحت تأثير هذين العاملين في نفس الوقت، وأنا لا أعرف عن نظرة هذه الحركات الدينية إلى المرأة ما فيه الكفاية لتقييم تأثيرها على وضع المرأة بشكل أدق.

٦. لقد حدث اختلال في التناسق التقليدي في مجتمع الضفة الغربية بين المركز الاقتصادي والمركز الاجتماعي لعائلات وحمائل مدن وقرى الضفة الغربية نتيجة التغيرات الاقتصادية التي تلت الاحتلال. هذا الاحتلال تطلب توافقات جديدة ومساومات بين المجموعات المختلفة لبلورة العلاقات بشكل جديد،وقد زاد هذا الوضع من استعمال المرأة كأداة للمساومة وإقامة العلاقات بين العائلات والتسلق الاجتماعي والاقتصادي.

٧. العامل الأخير الذي نتطرق إليه هنا هو زيادة نسبة الفتيات في سن الزواج إلى نفس الفئة من الرجال بسبب هجرة الرجال إلى الخارج للعمل والعلم وزواج الكثيرين من فتيات من خارج الضفة الغربية. ويكون هذا الفرق أكبر في قرى الضفة الغربية منه في المدن، بسبب زواج عدد كبير من رجال القرية من فائض فتيات المدينة مما يزد فائض الفتيات في القرية. هذا الوضع دعا الكثير من الفتيات وضمن موافقة عائلاتهن إلى اللجوء للدراسة الجامعية أو تعلم مهنة من أجل ضمان مستقبلهن كبديل للضمان التقليدي وهو الزواج. وقد يكون هذا العامل أهم مما يظهر لأول وهلة، لأن هؤلاء الفتيات يخلقن الأسبقيات ويمهدن الطريق أمام باقي فتيات الأجيال القادمة ويكون العنصر الطلائعي والقيادي لهن.

## الهوامش

[1] "Tiny Group Rescues Pregnant Arab Girls" *Los Angeles Times*. Jan. 4, 1981

# الأذن العربية والعين الأمريكية

## دراسة في دور الحواس في الثقافة

لكل حقل من حقول العلم أو المعرفة قضاياه ومشاكله النظرية والفلسفية الخاصة بذلك الحقل. والقضية التي أطرحها في هذا البحث هي من النوع الذي يثار عادة بين علماء الأنثربولوجيا، وقد تلقى اهتماما من علماء الفلكلور وعلماء النفس وغيرهم من الدارسين في العلوم الاجتماعية.

يرى علماء الأنثربولوجيا أن وظيفتهم هي فهم الثقافات الأخرى، ونقل أو ترجمة روح الثقافات التي يدرسونها وطريقة فهم أهل هذه الثقافات لعالمهم، إلى ثقافتهم (أي العلماء) وعالمهم. هناك دائماً خوف – ولذلك، جدل – حول مدى صدق ما ينقله هؤلاء العلماء إلى ثقافتهم: إلى أية درجة ينقل عالم الأنثربولوجيا ثقافة أخرى، وإلى أية درجة يُسبِغ على الثقافة الأخرى ثقافته وفهمه للعالم؟

لنأخذ مثلاً اللغة. كل لغة جزء من ثقافة، وهي وليدة تلك الثقافة، وُجدت للتداول بمفاهيم تلك الثقافة. فهل من الممكن لنا إذاً أن نتكلم عن ثقافة أخرى بلغتنا؟ وهل تبقى تلك الثقافة نفسها حين نتكلم عنها بلغتنا، أم نكون قد أعدنا صياغتها بمفاهيم لغتنا وثقافتنا نحن؟

ولنأخذ مثالاً آخر. هل العلوم الغربية الحديثة حقائق مطلقة أم جزء من الثقافة الغربية الحديثة؟ وعندما نحاول فهم ثقافة أو مجتمع آخر عن طريق العلوم الاجتماعية الحديثة، ألسنا بذلك نعيد صياغتها بمفاهيم الثقافات الغربية الحديثة؟

المشكلة التي أطرحها هنا هي من نوع المشاكل التي يطرحها الدارسون للثقافات الإنسانية، وخصوصاً المهتمين منهم بمواضيع تمتد عبر ثقافات مختلفة، مع أن المشكلة الحالية بالذات لم تكن قد أثيرت سابقاً في أي مكان آخر. ويمكنني أن أطرح المشكلة بالطريقة التالية: الإنسان ككائن حي يجب أن يتفاعل مع البيئة للحصول على متطلبات البقاء، كيما يستمر في البقاء، ولا سبيل للبقاء دون ذلك. وإدراك الإنسان للبيئة يأتي من خلال الحواس الخمس التي تتسلم المؤثرات من البيئة، وليست هناك من سبل أخرى لاستلام المؤثرات البيئية سوى الحواس الخمس. ولذلك فإن إدراك الإنسان للبيئة وفهمه لها وتفاعله معها تعتمد على حواسه الخمس. والثقافة هي مجموع الطرق المتعلمة لتفاعل الإنسان مع البيئة من أجل البقاء. إلا أن طرق التفاعل مع البيئة في الثقافة الواحدة لا تعتمد على كل الحواس بنفس الدرجة، والثقافات المختلفة لا تتماثل أو تتساوى في اعتمادها على كل واحدة من الحواس، بل إن لكل ثقافة تفضيلها وتحيّزها بالنسبة لاستعمال كل واحدة من الحواس. فيقال مثلاً أن الثقافة الغربية بشكل عام تَتَحيز كثيراً لصالح حاسة البصر أكثر من الحواس الأخرى، وقد يصل اعتماد الثقافة الغربية على حاسة البصر إلى درجة تؤدي إلى إهمال ما يمكن إدراكه من خلال الحواس الأخرى كالسمع أو اللمس أو الشم.

إن هذا لا ينطبق فقط على الشخص العادي في حياته اليومية، بل ينطبق كذلك على العالِم والدارس، ومن ضمنهم علماء الأنثربولوجيا الذين يُتوقع منهم فهم الثقافات الأخرى وإطلاع العالم الغربي عليها وتعريفه بها. فإذا كان صحيحاً أن الإنسان الغربي يعتمد على حاسة البصر بشكل رئيسي، فإن الصورة التي ينقلها المستشرق أو عالم الأنثربولوجيا الأوروبي أو الأمريكي عن الثقافة العربية مثلاً ستكون مشوهة بشكل مضاعف، إذ أن العالِم الغربي سيُعير معظم اهتمامه إلى الناحية التي اعتمد العرب على البصر في خلقها وتطويرها، وهذه بدورها سيدركها العالِم الغربي عن طريق المعطيات البصرية، أي بالاعتماد على حاسة بصره فقط. ويكون التشويه أكثر بكثير إذا كانت الثقافة المدروسة، أي الثقافة العربية في هذه الحالة، منحازة باتجاه الاعتماد على حاسة أخرى غير تلك التي يعتمد عليها الغرب، كحاسة السمع أو اللمس مثلاً.

لقد كتب المستشرقون والباحثون الغربيون آلاف الدراسات والأطروحات عن الشرق الأوسط والإسلام والعرب والثقافة العربية – الإسلامية، ولقد كتبوا أكثر بكثير مما كتبه العرب والمسلمون عن أنفسهم، خصوصاً في العصر الحديث، ومعظم ما يعرفه العالم اليوم عن الثقافة العربية – الإسلامية، وحتى الكثير مما يعرفه العرب والمسلمون عن أنفسهم، جاء من خلال ما كتبه العلماء والمستشرقون الأوروبيون والأمريكيون. فإذا كان ما قلناه حتى الآن صحيحاً أو قريباً من الصحيح، وإذا جرّبنا نحن فهم ووصف ثقافتنا ومجتمعنا وتوصيلها إلى باقي العالم، أليس من المعقول أننا سنجد فيها نواحي كثيرة وغنية لم يرها ولم يتطرق إليها المستشرقون وعلماء

الأنثربولوجيا الغربيون، لأنها لا تتعلق بالبصر بل بالحواس الأخرى؟ وهل من الممكن أن تكون الفروق بين الثقافات بشكل عام هي في مقدار التشديد أو الاتكال على كل حاسة بالنسبة إلى باقي الحواس الأخرى؟

سوف لا نتمكن من تقديم أجوبة شافية على هذه التساؤلات في هذه المقالة، ولكنني سأطرح هنا فرضية بسيطة ألا وهي: أن الثقافة الغربية تعتمد في تكوينها على حاسة البصر أكثر من اعتماد الثقافة العربية – الإسلامية عليها، بينما تعتمد الثقافة العربية – الإسلامية على حاسة السمع أكثر من اعتماد الثقافة الغربية عليها. ولن أتمكن هنا من إثبات هذه الفرضية، ولكنني سأحاول فقط أن أبيّن أنها فرضية معقولة، وأن متابعة دراستها وتمحيصها قد تكون مجدية.

لقد تطرق ألن دنديس (Alan Dundes) إلى قضية أهمية حاسة البصر في المجتمع الأمريكي، في مقالة له بعنوان "Seeing Is Believing" نشرها عام ١٩٧٣ في مجلة *Natural History Magazine*. يقول دنديس في مطلع هذه المقالة: "إن الطفل الأمريكي منذ الأيام الأولى في حياته وحتى الكهولة يمر باستمرار بتجارب متتابعة تُكرّس جميعها أفضليّة البصر على الحواس الأخرى وتجعله يعتمد أكثر فأكثر على حاسة البصر على حساب الحواس الأخرى دون أن يكون واعياً لميله لتفضيل حاسة البصر." (ص ١٢١) وينهي "دنديس" مقالته القصيرة هذه بالقول (ص ١٢٨) أن دراسة مدى الاعتماد على الحواس عبر الثقافات المختلفة قد تثبت ليس فقط وجود فروق هامة بين استعمال الحواس المختلفة، بل ستكشف أيضاً عما إذا كانت ظاهرة تفضيل حاسة البصر، الملاحظة في الغرب، هي ظاهرة عالمية عند جميع ثقافات العالم أم لا.(Dundes, 1973)

حسب معرفتي، لم يستجب أحد للتحدي الذي أطلقه دنديس في هذه المقالة، ولم يتابع هو نفسه دراسة هذا الموضوع سواء في الثقافة الأمريكية أو في أية ثقافة أخرى. والحقيقة أن الموضوع صعب وشائك، والحديث عنه أسهل بكثير من دراسته على أرض الواقع.

لم يكن ما فعله دنديس في المقالة التي ذكرناها دراسة ميدانية منظمة للثقافة الأمريكية أو لجزء محدد منها، بل أخذ عدداً من النشاطات أو أنواعٍ السلوك في المجتمع الأمريكي، والتي شعر أن تفضيل حاسة البصر كان واضحاً فيها، فأبرزها وعلق عليها وقدمها على أنها تمثل الثقافة الأمريكية ككل، دون أن يقدم برهاناً على ذلك. ولكن دراسة هذه المشكلة في الحقيقة ما زالت في مرحلة الفرضية والإشارة والتلميح، ولم تصل بعد إلى مرحلة الإثباتات والبراهين. وما سأفعله هنا هو أنني سآخذ بعض النشاطات وأنواع السلوك التي استعملها دنديس، وأوضّح كيف أن التفضيل الذي يبديه الأمريكيون، حسب قول دنديس، لحاسة البصر في هذه النشاطات لا ينطبق على الإنسان العربي، بل بالعكس، فالإنسان العربي قد يفضل الاعتماد على السمع أو حاسة أخرى في الكثير من هذه الحالات.

لم يثبت دنديس طبعاً أن الأمريكيين لا يعتمدون على الحواس الأخرى في الكثير، وحتى في الأكثرية، من نواحي الثقافة التي لم يتطرق إليها في مقالته. وكذلك فإذا نجحت في مقالتي هذه في إظهار أن الإنسان العربي يعتمد على السمع أكثر من البصر في بعض النواحي التي يعالجها دنديس، فإن ذلك لا يثبت أن الإنسان العربي لا يعتمد على البصر أو على حاسة أخرى غير السمع في الكثير، وحتى الأكثرية، من نواحي الثقافة العربية. هذان المقالان، مقال دنديس ومقالي هذا، لا يتعديان كونهما تجربتين أوليتين للتفتيش عن طرق مناسبة لدراسة هذه المشكلة. ونأخذ الآن بعض الأمثلة التي يذكرها دنديس ونتفحص مدى انطباقها على الإنسان العربي والثقافة العربية.

يقول دنديس أن أول لعبة يلعبها الكبار في أمريكا مع الطفل عندما يكون عمره أشهراً قليلة فقط، هي لعبة "Peek-a-Boo"، وهي لعبة تعتمد لديهم على البصر، إذ أن الكبير يغطي وجهه بكفيه أو بمنديل أو مخدّة أو شيء مشابه ثم يكشف وجهه أمام الطفل ويقول "Peek-a-Boo!" فيضحك الطفل. ويلعب العرب مع أطفالهم نفس اللعبة ويقولون "بأّيني!" وقد أتيحت لي الفرصة لمراقبة هذه اللعبة عند الأمريكيين وعند العرب، وقد تكوّن لدي الانطباع أن الفرق بينهما هو أن عنصر المفاجأة للطفل عند الأمريكيين يعتمد على البصر، أي على ظهور وجه الكبير واختفائه مرات متتابعة، وأن صوت الكلمات "Peek-a-Boo" لا يلعب دوراً كبيراً جداً في مفاجأة الطفل وجلب انتباهه وإضحاكه. أما عند العرب فإن عنصر المفاجأة يعتمد بشكل رئيس على الصوت، إذ أن كلمة "بأيني!" تقال بنبرة سريعة وبصوت مرتفع أكثر بكثير من صوت الأمريكيين عندما يقولون "Peek-a-boo"، ولكن حتى نتأكد من وجود هذا الفرق فعلينا أن نصور اللعبة من المجتمعين على شريط "فيديوتيب" ثم نجري مقارنة بينهما.

كذلك فإن من أوائل طرق تعليم الأطفال الأمريكيين عند دخولهم المدرسة هي الطريقة المسمّاة "Show and Tell" (أي أن "يعرض ويقص")، إذ تطلب المعلمة عادة من كل طفل أن يحضر معه من البيت غرضاً يعرضه على باقي الأطفال ويتحدث عنه بالتفصيل وهو يشير بإصبعه إلى أجزاء ذلك الغرض وطريقة تركيبه واستعماله وما إلى ذلك. فالتعليم هنا يحدث عن طريق البصر والنطق. فكيف تحدث المراحل الأولى من التعلّم عند الطفل العربي؟ لقد كان التعلّم في الكتاتيب تقليديا – وما زال في المدارس الحديثة إلى حد كبير – يبدأ بأن يقول الشيخ أو المعلم المعلومات بصوت عال ويكررها الأطفال من ورائه بصوت عال، ويستمر ذلك حتى يتم حفظ المعلومات غيباً، دون وجود أية إشارة بصرية إلى محتويات المعلومة ودون فهم معناها في معظم الأحيان. ويحدث ذلك سواء كان المقصود تعليم القراءة أو القرآن أو الشعر أو الحساب. فطريقة التعليم المفضلة تقليدياً في الثقافة العربية – الإسلامية هي عن طريق السمع والنطق، وليس البصر والنطق كما هو في الغرب. وهذا في الحقيقة

ينطبق على تعليم الطفل من قبل الوالدين منذ المراحل الأولى في حياته، قبل بداية روضة الأطفال والمدرسة. فالأم الأمريكية تعلم طفلها اللغة عن طريق الإشارة إلى الأشياء ثم محادثة الطفل حولها وتشجيعه على استعمال الأشياء والتفاعل معها واكتشاف أجزائها وكيفية عملها، بينما نرى أن الأم العربية تعلم طفلها اللغة عن طريق نطق الكلمات وجعله يكررها دون الإشارة إلى الأشياء التي تشير لها الكلمات، فهي تعلمه أن يكرر أسماء أفراد العائلة، وأسماء وأصوات الحيوانات والطيور، وتعلمه الأغنيات والمسبّات وبعض الجمل والأقوال المجرّدة، وحتى الأرقام فإنها تعلّمه إياها عن طريق تكرارها مرتبة من واحد إلى عشرة دون أن توضح له مفهوم الأرقام ودون أن تعطيه أشياء يعدّها أو تعدّها هي أمامه. ولذلك فالطفل العربي يتعلم الأرقام بالترتيب عن ظهر قلب ودون أن يتعلم كيف يعدّ الأشياء الملموسة أو يحصيها، ولا يعرف كيفية استعمال هذه الأرقام بل يعيدها كلها مرتبة عند سماع أي شخص يذكر أول رقم أو حتى أول صوت من أول رقم. وهذه الطريقة، أي جعل الطفل يكرر ما يعرفه عن طريق ذكر أول صوت أمامه، مستعملة جداً عند الأمهات العربيات لإظهار ذكاء الطفل وبراعته في الكلام أمام الأقارب والجيران والأصدقاء. فنجد الأم مثلا تقول للطفل: "يالله، فرجي البابا شو تعلّمت اليوم!" ولكن الطفل لا يفهم ما هو المطلوب منه ولا يستجيب لطلبها، فتتابع الأم بإصدار الأصوات الأولى مما تريده أن يقول، فتقول مثلاً:

آااانا...

فيكمل الطفل:... بحب البابا كثير...

أو تقول الأم: يا الله غنّي يمّا، الله...

ويكمل الطفل: ... حي يا بوشوشه.

أو تقول الأم: يالله فرجيهن ياما كيف بتعرف تعد

يالله... وااااااحد...

ويكمل الطفل:... اثنين...

وهكذا.

ونرى أن الأم العربية تعلم طفلها القيام ببعض الأعمال أو الحركات الجسمية دون فهم أي طلبات أو أوامر، بل عن طريق "التشريط" بأن تصبح الأفعال أو الحركات استجابات أوتوماتيكية مشروطة يصدرها الطفل عند سماع أصوات معيّنة، بنفس الطريقة التي يسحب بها يده أوتوماتيكيّاً إذا لمس النار مثلاً. فالأم مثلاً تصدر أصوات مثل: دَحْ دَحْ دَحْ... فيحرك الطفل يديه بحركات تفسّرها الأم بأنها رقصاً.

أو تقول: حِيدُه حِيدُه...

فيحاول الطفل الوقوف.

أو تقول: دادي، دادي...

فيحاول الطفل تحريك رجليه للمشي.

ونجد أن الأم تلجأ إلى "تشريط" بعض الاستجابات الفسيولوجية للطفل بأصوات تصدرها هي، وتستعمل هذه الطريقة لتدريب الطفل كي لا يتغوط أو يتبول في ملابسه أو فراشه. فبعد مدّة من التدريب فإن الطفل يمتنع عن التغوط إلا إذا سمع صوت أمه: أع أع أع...

يقول دنديس إن الثقافة الأمريكية منحازة إلى حاسة البصر إلى درجة أن الإنسان الأمريكي يدرك العالم من حوله من خلال حاسة البصر، ويمكننا أن نقول أنه، مجازيّاً، يرى العالم من حوله ولا يسمعه أو يحسّه أو يشمّه أو يذوقه (ص ١٢٢). وهذا يظهر بوضوح من خلال اللغة أو الكلمات التي يستعملها الأمريكيون في حياتهم وأحاديثهم اليومية. لنر كيف يوضح دنديس ذلك وإلى أي مدى يمكن لما يقوله أن ينطبق على الإنسان العربي أو يكون مغايراً لذلك. فالأمريكي مثلاً – كما يقول دنديس – يستعمل "البصر" مجازيّاً للتعبير عن "الفهم" فهو يقول "I see." أي "أنا أفهم النقطة التي تريد إيضاحها" ويقول "As I see it." أي "كما أفهم أنا القضية أو المشكلة"، والأمريكي عامة يعبّر عن فهمه لأي فكرة بقوله إنّه "يراها". إن الإنسان العربي قادر بشكل عام على فهم هذا الاستعمال للبصر ولكنه ليس بحاجة إلى استعمال مجاز "بصري" للتعبير عن الفهم، ولا يجد نفسه عادة مضطراً إلى استعمال هذا المجاز، وإذا أراد لسبب ما استعمال إحدى الحواس مجازاً للتعبير عن الفهم فإن "السمع" قد يخدم الغرض بقدر ما يخدمه "البصر" إن لم يكن أكثر. فأن نقول "أنا سامع شو بتقول". بمعنى "أنا أفهم ما تقصد من قولك" قد تكون مقبولة على السمع وعلى الذوق على الأقل بنفس الدرجة مثل "أنا شايف شو بتقول" إن لم تكن أكثر، والأفضل طبعاً من الاثنين أن تقول "أنا فاهم شو بتقول". كذلك إذا أردنا أن نتأكد أن الشخص الذي نتحدث إليه يفهم تماماً ما نعني وما نقصد فإن السؤال "سامع؟" أفضل من "شايف؟" والأفضل منها طبعاً "فاهم؟".

والأمريكي، حسب ما يقول "دنديس" أمبيريقي ولكن "أمبيريقيته"؛ تقتصر على البصر دون الحواس الأخرى، فهو لا يثق ولا يقتنع إلى بعد أن يرى، ولكنه إذا رأى فإنه يكتفي بالرؤية ويثق بها دون حاجة للفحص عن طريق الحواس الأخرى، فعند الأمريكي، كما يقول الأمريكيون دائماً، "Seeing is Believing" وهو عادة يؤكد ما يقوله بإضافة "I saw it with my own eyes" ويدعو الآخرين للتأكد مما يقول بقوله "See for Yourself". وعندما يشك في صدق ما يقوله الآخرون فإنه يصرّ "That I've got to see!". ولكن ثقة العربي – حسب رأيي – بالنظر أقل بكثير

من ثقة الأمريكي، إذ أن العربي يشك دائماً بالمنظر الخارجي لأن المظهر الخارجي غشاش ("يا شايف الزول، يا خايب الرّجا")، وإذا أراد أن يثبت ما يقول فإن بإمكانه أن يقول: "سمعته سمع ذاني" أو "طبّت كلمته بذاني" أو "مسْكتُه مسك اليَدّ" ويكون لها نفس الوقع مثل "شفته شوف عيني". وإذا شكك في ما يقوله الآخرون فهو لا يطلب أن يرى بنفسه كي يتأكد، بل قد يطلب من الشخص أن يؤكد له ما قال وأن يعطيه "كلمته" بأن ما قاله صحيح، وفي أقصى الحالات قد يطلب منه قسما "بشرفه" أو "بذمته" أو يميناً بالله أو بالقرآن، ولكنه لا يصر أن يرى بعينه لأنه فقط "الخرا" هو الذي "ما بصدق غير ما يرى!" وعندما يصل الأمريكي إلى قناعة تامّة بأن شيئاً ما غير ممكن وغير قابل للتصديق فإنه يصفه بأنه "Out of sight"، أما العربي فقد يقول "عمري ما سمعت بأشي من هالشكل".

ويظهر الفرق جليّاً في مدى الاعتماد على الحواس المختلفة بين الأمريكي والعربي في عملية التسوّق أو شراء الأغراض، فالأمريكي يتردد كثيراً في شراء أي شيء "Sight Unseen" (دون أن يراه)، ويفضل قبل الشراء "to look it over" أي أن يتطلع على الأشياء ويتفحصها بنظره، ولكنه عادة لا يلمس الأشياء ولا يتفحصها عن طريق الحواس الأخرى. وقد يستاء البائع الأمريكي كثيراً إذا لمس الزبون البضاعة أو تحسسها، أما أن يذوقها أو يشمها فهذا عمل غير معقول، خصوصاً إذا كانت البضائع نوعاً من أنواع المأكولات، وإذا كانت غير مغلّفة. صحيح أن العربي قد يرفض شراء "سمك في بحر" ويفضل أن يكون السمك موجوداً أمامه، ولكن ماذا يفعل العربي عندما يحضر السمك أمامه؟ من المؤكد أنه سيمد يده ويقلب عدة سمكات ثم ينتقي واحدة منها ويرفعها ويقلبها ويضغطها بين أصابع يديه ويتحسسها ثم يشمها وينظر في عينيها ويفتح خياشيمها فينظر إليها ويشمها، ثم يضعها ويرفع سمكة أخرى وهكذا حتى يجد ما يرغب، أو ينتقل إلى "مسمكة" أخرى. وقد يقال إن هذا ضروري في حال السمك إذ أن السمك سريع التلف، ولكن العربي يفعل ذلك مع كل شيء حتى مواد الغذاء الجاهزة، فإنه لا يجد حرجاً في أن يلمسها ويضغطها ويشمها، وكثيراً ما يذوقها. وإذا كانت السلعَة من الأشياء التي يمكن أن يستصدر الشخص منها صوتا فإن العربي يفعل ذلك عن طريق ضغطها أو هزّها أو الدّق عليها بقبضته أو النقر عليها بأصابعه، حتى البطيخة التي قد لا يصدق الأمريكي أن بإمكانها أن تصدر أي أصوات، فإن العربي يرفعها بين كفيّه ويركن أذنه إلى جدارها ثم يضغطها بين كفّيه وينصت إلى الأصوات التي تحدث في أحشائها، وقد لا يشتري واحدة إلا بعد أن يكون قد تفحّص عدداً كبيراً منها. وحتى إذا شاء العربي أن يشتري حيواناً مثل خروف أو سخل، فإنه لا يكتفي بتفحصه عن طريق النظر وحده بل قد يتحسس الاَليَة ليقدر حجمها ووزنها إذا كان الحيوان خروفاً، ويضع يده على ظهر الحيوان ويحركها حركات أفقيّة ليقدر سُمك طبقة الدهن على ظهره إذا كان سخلاً، وقد ينحني ويضع يديه تحت بطن الحيوان، واحدة بين الفخذين والثانية تحت الصدر ويرفع الحيوان عن الأرض ثم يضعه عدة مرات ليقدر وزنه. هذا بعيد جداً عن تقييم الأمريكي للسلع بالنظر فقط.

وبما أن الأمريكي يعتمد على البصر فقط في تقييم السلع وشرائها، فقد قامت في أمريكا صناعة ضخمة جداً تكلّف المستهلك الأمريكي بلايين الدولارات سنوياً وهي صناعة "تعليب" أو "تغليف" السلع "Packaging"، والغرض منها إظهار السلعة على أنها أجود وأجمل وأكبر وأفضل مما هي عليه في الحقيقة. ولكننا لا نعتقد أن التغليف سينجح مع العربي بنفس الدرجة التي ينجح بها مع الأمريكي، إذ أننا نتوقع أن العربي إذا جُوبه بحيلة "التغليف" فسيقابلها بضغط العلبة وهزها وشدها وثنيها، وفي الكثير من الحالات بفضها أيضاً.

ويستشهد "دنديس" بالمصطلحات المستعملة في "السياحة" لإثبات تفضيل "البصر" على الحواس الأخرى عند الأمريكيين. فالأمريكيون يسافرون بغرض "Sight Seeing" أي "ليروا المناظر"، وهم ينتقلون من بلد إلى أخرى بسرعة لكي يروا أكبر عدد ممكن من المناظر في أكبر عدد ممكن من البلدان، وليقوموا بتوثيق ما يرونه عن طريق تصوير المناظر. فهم، كما يقول دنديس، لا يستمتعون بأسفارهم كما يجب لأنهم يكتفون برؤية المناظر، فلا يتعرفون على السكان ولا يستمتعون بالروائح والنكهات الغريبة للبلاد، ولا بالطعام أو الموسيقى. والتشديد على رؤية أكبر عدد من المناظر في أكبر عدد من البلدان حاصل – حسب رأي دنديس – عن الرغبة في الحصول على أكبر "كم" ممكن مقابل النقود التي دفعوها ثمناً لرحلتهم.

إنني لا أعرف الكثير عن السياحة في العالم العربي إلى باقي العالم، ولا أدري إن كان هناك الكثير من المصطلحات العربية والتقاليد المتعلقة بالسواح العرب، ولكننا نعرف أن العربي لا يُعرّف السفر بشكل عام على أنه "Sight Seeing" بل هو يسافر كي "يتنزّه" أو "يشم الهوا" و"يتفرّج"، والكثير من "المردود" الذي يحصل عليه من السفر لا يكون عن طريق "النظر"، حتى المناظر الطبيعية فهو "يتذوّقها" و"يتفرّج" عليها. وإذا قرأنا كتب الرحالة العرب عن أسفارهم فإننا نجد فيها الكثير عن أهل البلاد، وعن الناس الذين قابلوهم، وعن المجالس التي حضروها، وعن عادات السكان وتقاليدهم. ولكن هذه القضية لا يمكن البتّ فيها هنا لقلّة ما هو معروف عن السياحة عند العرب، بل يجب تأجيلها إلى حين تَوفُّر معلومات أكثر عن الموضوع. وقد يكون هذا الموضوع مجالاً لعمل دراسات جميلة وطريفة، كأن يتابع الدارس عدداً من السواح العرب وآخرين من السواح الأمريكيين ويراقب سلوكهم وتصرفاتهم، أو أن يأخذ الدارس عددا من كتب الرحالة العرب والرحالة الأمريكيين أو الأوروبيين من نفس الفترة وفي نفس البلاد ويقارنها بالنسبة للأشياء التي جلبت انتباه كل منهم فذكروها أو دوّنوها.

وتدعم بعض مصطلحات الطب في أمريكا أهميّة البصر، إذ أن المرضى في أمريكا يطلبون من الطبيب "to see them" ويقال عن المريض "He was seen by the Doctor" وكأن الطبيب يعالج "بالنظر". أما باللغة العربية فالطبيب "يفحص" أو

"يكشف على المريض" وقد "يحسّ"، "يجسّ"، أو "يعسّ" المريض. وقد يكون مقبولا أن يستمع الطبيب لشرح عن حالة المريض أو أعراض مرضه من أحد أقاربه ثم يكتب له الوصفة، ولكن أن يكتب الوصفة بمجرد أن يلقي نظره على المريض فليس مقبولاً. وكثيراً ما نسمع الناس يتذمّرون من أحد الأطباء لأنه "لا بِفحَص ولا بِساوي إشي، بس بتطّلع وبكتب روشيطة!" ويُفضّل الناس الطبيب الذي يجس أجزاءاً مختلفة من جسم المريض ويتحدث معه ويسأله الكثير من الأسئلة. وكثيراً ما يحدث في الحكايات الخرافية العربية أن يسمع الطبيب عن مرض ابن السلطان أو ابنته أو زوجته فيفهم سبب المرض ويذهب ويعالج المريض بنجاح ويتلقى مقابل ذلك المكافأة الموعودة، وهي كثيراً ما تكون زواج بنت السلطان. وكثيراً ما يكون سبب المرض هو شدة العشق والغرام لفتاة من بلاد بعيدة سمع بجمالها ولم يرها، ويكفي مثلاً أن "تدعي" عجوز فقيرة على ابن الملك: "الله يبليك بحب لُولَبة بنت لولبة!" فما أن يسمع اسم "لولبة" حتى يقع في غرامها ويعود إلى أمّه ليقول لها "قيمي فراش الهنا وحطي فراش الضّنا، ابنك على الدين ماله طب ولا دوا، إلا حب لولبة بنت لولبة". ولا أعتقد أن "علي الدين" الذي يضنيه حب "لولبة" بمجرّد سماع اسمها يمكن أن يكون أمريكيّاً بل عربياً شرقياً صاحب أُذن "تعشق قبل العين أحياناً".

والأمريكي – حسب ما يقوله دنديس – لا يحكم بالنظر على الشخص الذي أمامه فقط، بل يحكم على الغائبين بنفس الطريقة، فهو يحكم على الشخص الذي لا يعرفه أيضاً عن طريق "صورة" "Public Image"، أما العربي فلا يحكم على الشخص الذي لا يعرفه عن طريق صورة يكونها عن الشخص وإنما عن طريق سمعة الشخص أو اسمه.

وإذا لم يكن لدى الأمريكي المعلومات الكافية عن شخص ليكوّن عنه صورة يستطيع أن يحكم عليه من خلالها، فقد يضع عليه "Spy" ويطلب منه "to spy on him"، أي شخصا يعمل بالنظر ويجمع عنه معلومات بصريّة. أما العربي فإنه يضع "جاسوساً" يتجسس عليه، أي شخصا يجس الأمور جسّاً، أو "تحرّي" ليتحرى الأمور حوله، ولا يعتمد على البصر فقط كما يعمل أل "Spy".

والأمريكي كما يقول دنديس (ص١٢٤) لا يفهم الحاضر فقط عن طريق البصر بل المستقبل أيضاً، فإذا أراد أن يعرف ماذا سيحدث له في المستقبل فإنه يذهب إلى "Seer" أي "الشخص الذي يرى" كي ينظر في الغيب ويخبره عما هو مخبأ له. أما العربي فإنه يذهب إلى "العرّاف" الذي "يعرف" ما هو مخبّأ، أو "الفتّاح" الذي "يفتح" أبواب الغيب ويخبره عما خلفها، أو "مكاشف" ليكشف أسرار الغيب.

وأخيراً يقول دنديس (ص ١٢٤) أن علاقة الناس ببعضهم تقتصر عادة على النظر، والأمريكي يكره أن يَلمِس أو يُلمس إلا في حالة العلاقة الغرامية أو الجنسية،

ويقتصر السلام عادة حتى بعد غياب طويل على تبادل التحيّة عن بعد، وفي أدفأ العلاقات قد تصل إلى حد السلام باليد، ومعظم ما يقال أثناء التحية أو الوداع يتعلق بالنظر، إذ يقول الشخص للآخر: "See You Later"،"It Is Good to See You"، "I'll be seeing you"، وهكذا. أما السلام العربي، حتى لو كان بين رجلين، فقد يعني العناق والقبل، التي قد تصل العشرات في حالة خروج شخص من السجن أو عودته من سفرة طويلة. ولا يجد الشبان حرجاً من السير في الشارع وأيديهم مشبوكة أو على أكتاف بعض. وكما يبين دنديس فإنه لا توجد مصطلحات أمريكية تمدح من يستعمل حاسة اللمس أو الشم أو الذوق أو السمع، بينما نحن فإننا نمدح الشخص "اللي بسمع الكلمة" ونمجد الشخص "اللي عنده ذوق"، ونقول أن "ريحة الجوز ولا عدمه" و "ريحة الأم بتلم". وعندما يرى شابان أمريكيان فتاة جميلة تمر على مقربة منهما فقد يقول أحدهما للآخر "Look, but Don't Touch"، أما الشاب العربي فقد يهمس لصديقه: "شم ولا تذوق!"

لقد قدمنا في هذه المقالة عددا من المواقف التي تظهر فروقا في مدى الاعتماد على الحواس المختلفة بين الثقافة العربية والأمريكية. وما قدّمناه هنا لا يكوّن برهانا أو إثباتاً لهذه الأطروحة، ولكنني أعتقد أنه كافٍ لإقناع الدارس باحتمال صحتها وبأهليتها للبحث والدراسة الجادة.

# نحو المساواة بين الذكور والإناث في المجتمع العربي

الحركة النسوية في المجتمع الفلسطيني، وكل من يتعاطف مع تلك الحركة من نساء ورجال، يطالبون بالمساواة بين النساء والرجال ولكنهم لا يقصدون ما يقولونه حرفياً إذ أن من يصغي إلى طلباتهم بدقة سيجد أنهم لا يقصدون فعلاً "المساواة" بين الرجال والنساء؛ فهم لا يقصدون زحزحة الطرفين إلى نقطة تقع على نصف المسافة بين الرجال والنساء، وإنما يقصدون بقاء الرجال في مواقعهم وتحريك النساء إلى حيث الرجال. فنسمعهم يقولون أن المرأة يجب أن "تلحق" بالرجل و»تبلغ» إلى حيث بلغ الرجل و"تحصل" على ما حصل عليه الرجل. هذه المطالبة طبعاً مبنية على فرضية ضمنية يقبلها الجميع، وهي أن الرجل الفلسطيني أو العربي في وضع جيد يحسد عليه ولا ينقص المرأة إلا أن تحصل على ما حصل عليه الرجل وأن يُسمح لها بأن تسلك وتتصرف كما يسلك ويتصرف الرجال. ولكن وراء ذلك حقيقة لا ننتبه إليها عادة، وهي أن وراء الفروق بين سلوك وممارسات الذكور والإناث فروق أعمق، وهي الفروق في طرق تربية الذكور والإناث، والتي تبدأ من اللحظة التي يَعرف فيها الأبوان جنس الجنين الموجود في رحم الأم، وأن هذه الفروق في التربية لا تُنتج فقط فروقاً في السلوك والممارسات والحقوق والواجبات بل أيضاً فروقاً في النفسية والعقلية والشخصية، وفي القيم والمثُل والطموحات والنظرة إلى الحياة وإلى العالم ككل. فحين نقول أننا نريد أن نسمح للإناث بنفس السلوك والممارسات مثل الذكور فإنما نحن في الحقيقة نقول أننا نريد أن نربي بناتنا بنفس الأساليب التي نربّي بها أولادنا. فهل هناك أي مانع من ذلك؟

بعد العمل لمدة ٣٥ سنة مارست فيها التدريس والإرشاد والإدارة في مؤسسات التعليم العالي الفلسطيني، وتعاملت فيها مع عشرات الآلاف من الطلبة الذكور والإناث، ورصدت فيها سلوكهم وتصرفاتهم، وتعرفت فيها على أساليب توافقهم وإستراتيجياتهم في الحصول على أهدافهم المادية والمعنوية، فقد وصلت إلى العديد من التعميمات المتعلقة بأفراد كل من الجنسين. وما سأقوله الآن لا ينطبق حتماً على كل شاب أو رجل فلسطيني، ولا على كل فتاة أو امرأة فلسطينية، ولكنني أدّعي أنه ينطبق على المرأة أو الفتاة الفلسطينية النمطية التي تمثل الأكثرية الساحقة منهن، كما ينطبق ما أقوله عن الذكور على الفتى والرجل الفلسطيني النمطي الذي يمثل الأكثرية الساحقة منهم.

أريد أن أطرح هنا تعميماً واحداً أومن بصدقه (واترك التعميمات الأخرى إلى مناسبة أخرى). هذا التعميم هو: أن شخصية المرأة الفلسطينية بشكل عام أفضل من شخصية الرجل الفلسطيني بشكل عام (وقد ينطبق هذا على العالم العربي كله، ولكن ملاحظاتي تأتي من المجتمع الفلسطيني فقط). دعوني أوضح ما أقصده بكلمة "أفضل"، وبعد التوضيح أطلق دعوة إلى تحرك باتجاه جديد يختلف عما فعلناه حتى الآن.

الرجل العربي– الفلسطيني أكثر ميلاً إلى "الفهلوة"، أي إلى الاعتماد على المظاهر، وإلى التزييف واللف والدوران والتهرب من القيام بالواجبات المطلوبة منه والمسؤوليات المركنة إليه، ويميل إلى الاعتماد على اللجوء إلى الحجج والتبريرات ولوم الآخرين على تقصيره وإهماله، ويميل إلى عدم الشعور بالإثم أو بالذنب أو بتأنيب الضمير على عدم القيام بما يجب القيام به، أو على القيام بما هو ممنوع أو محرم، ولا يرى ذنباً أو مشكلة في ذلك إلا إذا أُلقي القبض عليه وهو متلبس بالجريمة، وعندها يحاول لوم الآخرين وإيجاد المبررات ولا يعترف بالذنب، وقد يلجأ إلى افتعال الغضب أو المرض.

والرجل في مجتمعنا يسلك وكأن القيام بواجبه وبمتطلبات عمله أو وظيفته هو من قبيل عمل المعروف مع الآخرين، ويتوقع منهم أن يكافئوه وأن يحفظوا الجميل أو يردّوا المعروف في مناسبة قادمة عندما يكون هو الزّبون. وبشكل عام، ينظر الرجال إلى القيام بمتطلبات الوظيفة أو أداء الواجب المطلوب منهم كمجرد تبادل مصالح مع الآخرين، ولا تُنفَّذ طلبات أو تُلبيّ احتياجات الزبون الذي لا يعترف بالجميل، أو الذي ليس في موقع لرد الجميل. ولذلك نجد أن الموظفين الرجال يسرعون في قضاء حاجات من هم أصحاب المناصب أو المواقع من الذين يمكن اللجوء إليهم وقت الحاجة، ويكون كل ذلك على حساب الزبائن العاديين أو البسطاء الذين يكونوا قد قضوا ساعات ينتظرون أدوارهم، بينما يكون الموظف يشرب القهوة أو يدردش مع زميله أو مع زبون تربطه به صداقة أو علاقة قرابة.

إن بناء شخصية الرجل العربي هش وقصم يتداعى وينهار بسرعة عند المصائب والنائبات. والرجل العربي يعتمد على المرأة عاطفيا ومعنويا، ويعتمد عليها في اتخاذ القرارات والخطوات الخطيرة، ولكنه في كل ذلك يعزو الفضل إلى نفسه ولا يجد في نفسه الثقة للاعتراف بفضل المرأة عليه، بل بالعكس فإنه يهتم كثيراً بإظهار الرجولة والبطولة أمام المجتمع على حساب الإناث عن طريق إنكار فضلهن والتقليل من قيمتهن وإظهار احتقاره لهن، وعن طريق المظاهر السطحية التي تميزه عنهن من تمييل العقال أو تفتيل الشوارب أو نفخ العضلات.

المرأة العربية أفضل من الرجل في جميع هذه الحالات وهذه المواقف، فهي صاحبة ضمير، وتلتزم أكثر بأداء واجباتها ومتطلبات عملها، وتتحمل المسؤولية أكثر وتقوم بواجبات عملها ومتطلباته دون حاجة إلى الكثير من الحث أو الدفع. وعندما تُقصّر المرأة في واجباتها أو تخطئ، فإنها تشعر بالإثم وتأنيب الضمير وتحاول التعويض عن ذلك في مرّات لاحقة. وهي تقوم بواجباتها نتيجة لالتزامها بواجبها وبمسؤولياتها وليس لتسجيل نقاط "معروف" مع الآخرين تتأمل استردادها في مناسبات لاحقة. وهي لا تقبل الواسطة ولا تلجأ إليها إلى الدرجة التي يقوم بها الرجال، وهي تشعر بالخجل وتأنيب الضمير إذا جرى تأنيبها أو تعنيفها، وتحاول التعويض عن الخلل أو التقصير وإصلاح الخطأ.

والمرأة تدعم الرجل وتسنده عاطفيًّاً ومعنويًّاً، وترفع من شأنه في المجتمع، وتعزو انجازاتها له، وتشجعه على الظهور والبروز في المجتمع، ولا تبخل عليه بالمديح والتمجيد. وإذا كان المجتمع الغربي يقول: "وراء كل رجل عظيم امرأة" فإنه يجدر بالمجتمع العربي أن يقول: "وراء كل رجل مجموعة من النساء، يوجهنه ويساندنه ويدعمنه ويُقلن عثرته إذا تعثر أو ضعف أو انهار".

ومن دلائل متانة شخصية المرأة وثقتها بنفسها أنها تكون مستعدة لأن تعزو أفكارها وآراءها وإنجازاتها إلى الرجل، ولا تحتاج إلى الاعتراف بالشكر والامتنان من قبل الرجل.

ويمكن فحص مدى صحة أو خطأ ما أقوله بطريقة علمية إمبريقية بسيطة وسهلة، وذلك بالرجوع إلى سجلات عينة من الذكور والإناث في أي جامعة أو مؤسسة تعليم عالي فلسطينية.

وأضع هنا بعض الفرضيات لما سيكشفه بحث كهذا! اعتقد أن بحثاً كهذا سيُظهر أن الطالبات بشكل عام يتغيّبن أقل من الطلاب، وأنهن يحصلن على علامات أعلى، وأن الطلاب الذكور يلجئون إلى الغش أثناء الامتحانات أكثر من الطالبات، ويسرقون أبحاثهم من مصادر منشورة أو من الانترنت أو يلجئون إلى مؤسسات محلية لتحضير الأبحاث لهم أكثر من الطالبات، وأنهم يقضون وقتاً أقل في الدراسة وفي تحضير الواجبات البيتية، ويلجئون أكثر إلى الحجج الكاذبة مثل الادعاء بوجود

دوريات أو حواجز، أو بمرض أو موت أحد الأقارب، وأن الطلاب يلجئون أكثر من الطالبات إلى استجداء العلامات من الأساتذة، وإلى إظهار الغضب والعدوانية وحتى التهديد بالإيذاء الجسدي لأساتذة المساقات التي لا يحصلون فيها على العلامات التي يتوقعونها أو يريدونها.

وأضيف هنا تعميماً آخر يمكن فحص مدى صحته في بحث كهذا الذي ذكرناه، وهو أن الطالبات اللواتي تربين في بيوت تدعم تربية الإناث ومعاملتهن مثل الذكور، واللواتي يقلّدن الذكور في سلوكهن وتصرفاتهن، تقترب شخصياتهن من شخصيات الذكور في كل نقاط الضعف التي ذكرناها سابقاً.

إلى أن تُجرى مثل هذه الأبحاث وتظهر نتائجها، نكتفي بالقول بأن هناك الكثير في الحياة الشعبية من الأفكار والممارسات التي تشير إلى أن الإنسان العربي عرف دائما هذه الفروق الموجودة بين الذكور والإناث، وعبر عنها بطرق شعبية غير رسمية وربما غير واعية. أذكر فيما يلي بعضاً منها مما تبادر إلى ذهني دون بذل الكثير من الجهد في البحث والتنقيب، آملاً أن أقوم أنا أو يقوم غيري في المستقبل بأبحاث علميَّة وجديّة أكثر.

هناك أولا صورة الغول والغولة (أو السعلاة في الشعر الجاهلي) في الخرافات والأساطير الشعبية، وبشكل بارز في الحكايات الخرافية الشعبية مثل 'نص نصيص' و'جبينة' و'الشاطر حسن'. الغول والغولة كائنات خيالية من صنع البشر، يسقطون عليها صفات الناس الآخرين الذين يحقدون عليهم ويكرهونهم أو يغارون منهم أو يحسدونهم. والفروق بين الغول والغولة في الذهن الشعبي، وبشكل غير واعي، تصوّر بشكل مبالغ فيه الفروق بين الرجال والنساء في ذلك المجتمع كما يدركونها. وبما أن الحكاية الخرافية هي فن نسائي، فالأغلب أن النساء في مجتمعنا هن اللواتي يسقطن على الغيلان إدراكهن للفروق بين الرجال والنساء في الحكاية الشعبية الخرافية.

تظهر صورة الغول الذكر في الحكاية الشعبية على أنه كائن بشع وجشع ومخيف، وله همّان رئيسيان هما الأكل والجنس، فقد يأكل "شجرة وبقرة" ويبقى جائعاً، وكثيراً ما يختطف الإنسيّات ليمارس معهن الجنس – أو بلغة الحكاية المهذبة، ليتزوجهن. ولكن الإنسية عادة تحتال عليه؛ فقوّة الغول، مثل قوة شمشوم الجبار، في شعره، وتحتال عليه الإنسيّة بأن تسمح له أن يضع رأسه على ركبتها فينام وتقلع ثلاث شعرات من رأسه فيفقد قوته ويأتي رجل من الإنس ويقطع رأسه. والغول، على الرغم من قوته الجسديّة، كائن بسيط وطيب القلب إلى درجة تقارب الهبل. فهو غالبا ما يلعب دور الأب الحنون، فقد يتبنّى فتاة صغيرة ويربيها ويعتني بها إلى أن تكبر ثم يزوجها لابن السلطان. والشاب الإنسي يكتسب عطف الغول بمجرد أن يطرح عليه السلام، إذ بمجرّد أن يقول الشاب "السلام عليكم يا أبونا

الغول!" يرد عليه الغول: "لولا سلامك سبق كلامك لخلّيت أخوي اللي على هذاك الجبل يسمع قرط عظامك!" ثم يعطف عليه ويعامله مثل ابنه، ولكنه لا يكون قادراً على عمل ما يطلبه الشاب بل يرسله إلى أخيه الموجود على الجبل التالي، ولكن هذا أيضاً لا يستطيع مساعدته فيرسله إلى **أخته** الموجودة على جبل ثالث، وهذه تكون هي القادرة والمدبّرة فترسم له خطة توصله إلى الهدف ويحصل على ما يريد.

أما الغولة فإنها معروفة بالذكاء والدهاء بحيث تستطيع إقناع الرجال بشكل خاص بأنها عمتهم، فيحضرون عائلاتهم للعيش معها. وتسمّنهم الغولة كي تأكلهم، ولكن **زوجة الرجل** تكتشف أنها غولة ولكنها تفشل في إقناع زوجها بذلك، فتهرب هي وأطفالها ويبقى الرجل عند عمته الغولة فتأكله، وهذا مصير الرجل الذي لا يسمع كلمة زوجته.

مجال آخر من مجالات الحياة الشعبية يظهر فيها ضعف بناء شخصية الرجل ومتانة شخصية المرأة هو سلوكهما في المآتم، ويظهر ذلك بشكل بارز عند وفاة فرد من أفراد العائلة في ساعات المساء، فيُأجَّل الدفن إلى اليوم التالي وتبقى الجثة في بيت الأهل طيلة الليل وصباح اليوم التالي. في حالة كهذه نجد أن النساء يواجهن المصيبة وجهاً لوجه دون مواربة أو تملّص أو هرب من الواقع المرير. فهن يضعن الجثة وسط غرفة واسعة ويجتمعن حولها فيبكين ويندبن ويمعدن، وقد يقمن بشق ملابسهن ونثر التّراب على رؤوسهن. كل ذلك يشير إلى أنهن يعترفن بحقيقة وجود الموت وحقيقة حدوث الوفاة ويواجهن الموت وجهاً لوجه.

أما الرجال فإنهم يجلسون في الديوان أو المضافة أو في بيت أحد الأقرباء ويقضون الوقت في سرد القصص، خصوصاً الدينية منها والتي تحتوي على الحكمة والموعظة، وقد يذكرون أحداثاً من حياة الفقيد وحالات مشابهة لما حدث له وقصصاً عن عدم إمكانية الهروب من القضاء والقدر، وقد تصل أحياناً إلى أن تصبح بعض القصص غريبة أو طريفة ومسلّية. ويتلخص مجموع سلوك الرجال في إنكار حدوث الوفاة أو محاولة نسيان حقيقة حدوثها، والتشاغل بأمور ومشاغل أخرى. وأكثر ما يسبب الذعر للرجال في مثل هذه الحالات هو أن يصل صوت البكاء والعويل والندب والنواح من مكان وجود النساء إلى مسامع الرّجال، فيثور بعض الرجال من أقارب الفقيد صائحين "فوتوا جوّا يا حريم!، انضبّوا يا حريم!". ويعلنون تحريم الدين للندب والنواح.

وقد ظهرت هشاشة شخصية الرجل الفلسطيني ومتانة شخصية المرأة ومرونتها أثناء الفترة التي تلت تهجير الفلسطينيين من قراهم ومدنهم عام ١٩٤٨. قبل بضع سنوات قامت الباحثة ربيحة علان ببحث لرسالة ماجستير، بإشراف كاتب هذه الورقة، ودار البحث حول دور الرجل والمرأة الفلسطينية في الحفاظ على العائلة المرحّلة والمشرّدة أثناء الفترة الحرجة ما بين ١٩٤٨ و١٩٦٢، أي ما بين ترحيل

العائلات الفلسطينية من أرضها وبيوتها والمرحلة التي بدأ فيها هؤلاء المهجّرين بالوصول إلى المخيمات في الضفة الغربية و"الاستقرار" فيها باستبدال الخيام بالوحدات السكنية الثابتة. أثناء تلك الفترة كانت العائلات المشردة من ما يزيد على أربعمائة قرية ومدينة تصارع البرد والجوع والعطش من أجل البقاء الجسماني والحفاظ على أفراد العائلة الواحدة مع بعضهم البعض. أثناء تلك الفترة تراجع دور الرجل في العائلة وأُصيب الكثير منهم بالإحباط وأظهر الكثير من كبار السن عدم الرغبة بالاستمرار في الصراع من أجل البقاء، بينما أظهرت النساء حيوية ونشاطاً زائداً وأخذت المرأة على نفسها دور الرجل والمرأة في العائلة في وقت واحد، وأبدت مرونة زائدة بتقبل أدوار خارج إطار أدوارها التقليدية ودون الموقع الاجتماعي الذي كان لها في مجتمعها السابق، حتى وصل الأمر بالعديدات منهن إلى السرقة أو الاستجداء لإبقاء أفراد عائلاتهن على قيد الحياة.

لقد نُشرت رسالة الباحثة ربيحة علان في كتاب صدر عن "مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني" في "جمعية إنعاش الأسرة" سنة ٢٠٠٧. وفي صفحة ٤٢٢ من الكتاب تقول الباحثة في مجال المقارنة بين دور الرجل ودور المرأة أثناء الفترة المذكورة أعلاه، ما يلي:

> "وأظهرت فترة السنوات الأولى للجوء الفلسطيني حيويّة ونشاط المرأة الريفيّة في سبيل تأمين أساسيات البقاء لها ولعائلتها في الوقت الذي بات أغلب الرجال في متاهات الركود والضياع وأقل قدرة على التأقلم مع تحديات وضعهم الجديد وغير المسبوق. لقد نجحت المرأة في الاستمرار بالقيام بدورها الحيوي في العائلة بل وزادت فاعليته، بينما ضعف دور الرجل وتوارى خلف دورها في هذه المرحلة لأن المرأة الفلسطينية والريفيّة بشكل خاص كانت تمارس أدوارها كافة دون انقطاع قبل النكبة، وكانت تتحمل القسم الأكبر من معاناة الريفيين الاقتصادية والاجتماعية. وأما الرجل فقد بدأ تراجعه في أدائه لأدواره قبل النكبة حتى باتت تنحصر أدوار بعض الرجال في مجال حماية العائلة من أي اعتداء خارجي، فلما كانت النكبة كانت نكبة لأداء الرجل وفاعلية دوره." (علان، ٢٠٠٧: ٤٢٢).

ما نقوله هنا عن أدوار الرجال والنساء هنا طبعاً لا ينطبق على جميع الرجال أو جميع النساء، وإنما نتحدث عن الصورة العامة لكل من الجنسين. ولتوضيح ما جاء حتى الآن عن الفرق بين أدوار النساء والرجال أثناء ما أسميناه "بالفترة الحرجة"، أدرج فيما يلي اقتباساً مطولاً من سيرة حياة امرأة لاجئة في مخيم الجلزون، مأخوذة من مقابلة أجرتها الباحثة ربيحة علان وظهرت في كتابها المذكور أعلاه (المصدر نفسه: ٩٨–١٠٥).

تقول السيدة (م.ر):

أجوا المسلحين في الليل، صاروا يصفروا بالصفارات يقولوا: "يا عالم، اللي عنده عيال يرحلهم." اليهود أخذت عنابة. حملت ولادي أنا وجوزي وطلعنا في الليل، شردنا. جينا على بلد اسمها المدية وعلى كفر نعمة. وأنيّم ولد هان وولد هان في حضني. يمرقن النسوان، يدُرنْ يعيطن عليّ. ويقلن يا ويلي عليكي يا هالبنت، صغيرة بقيت. يقولوا: "بنَتك بنتك" لجوزي. يجبن خبز ويحُطِنْ. ما أجا المغرب إلا صفتة خبز هالقد جنبي وأنا أعيط أعيط. أقول وين بدي أروح أنا. وبعدين جينا على بيرزيت. قعدنا ثمن تيام تحت الشجر. تحت شجر الصنطروزة [السانتا روزا]. مطولناش، بقيت أسوي مفتول في المنخل اللي بنخل فيه ونوكل. بقينا نروح انحطب مرميّة، حطب مرمية ونوقِد. وأفرك الطحين وأسوي مفتول. ونوكل أنا وهالختيار. ولحقنا اللدادوة علِى غزة. صاروا الناس يقولوا: غزة غزة، جينا على غزة. رحلنا مع اللدادوة،. قعدنا في المدارس. قعدنا في مدرسة الظّهرة. أجو الناس، أجين هالسيارات، قالوا اللي بدو يروح على البريج وعلى النصيرات. يا الله يا الله، قومي يا وليّة خذي ولادك واطلعي احميلك بيت. طلعنا على النصيرات، لقينا بُنى جيش [أبنية معسكر]. قعدنا في هالبيت، لا إله سقف ولا إله إشي. لّمينا ألواح زينكو مطرح الجيش الإنجليزي وستّاهن زلمتي –بقى شاطر– ستاهن وقعدنا في هالبيت. وناس أخذوا خيم وناس هيك، وقلطنا [عشنا بصعوبة] يعني.

هاي عضات الكلاب، لأوريك إياهن....آجي ع هالبيت؛ رزّقيني يا خالتي؟ يطلعنلي بهالعصي البدويات، يقلن لي انتن حرميات، سراقين انتو يا مهاجرين. يا اللااا [بصوت عالي تنهرها]. جيت على هالبيت الا هو أنا بقول: رزقيني يا خالتي؟ على ايدي بنت ولا هو ولد وأصير أعيط. لما عظني الكلب ارتميت على الأرض صرت أعيط. طلعت جابت زيت وطحين، جبلته وحتطلي قال مشان ما يسميش الجرح قالت ما تخافي هاي ما هي مسعورة، هاي كلبة مجرية.هاذي مجرية مجرية تقولي ما تخافيش. هاظا في غزة. وبعدين أنا في عندي لحاف قطن بقى، فرطته وجبت قطناته ورحت بعتهن. بحقهن جيت على بياع هالحلاوة، بيقول: حلاوة مكة يا ولاد، حلاوة مكة يا ولاد. بقول له بيش بتبيع الكيلو؟ اشتريت ثلاث كيلو. حطيتهن في هالصنية وزلمتي معي، قلتله قول: هي حلاوة مكة يا ولاد. صار يقول: هي حلاوة مكة يا ولاد. طلعوا لولاد تايشوفوا اشو دينها – قرامي – هذولة بيقولوا قرميّة عنها.

أنا شاطرة. نفقناهن بنص الطريق، عند البوليس الحربي. قلتله إش رأيك [لزوجها] أرجع أجيب أخرى نقلة؟؟ قالي: لأ، بكرة. قلتله: لأ، إربحنا النص. إرجعت، إرجعتله [لبائع الحلوى] قلتله يا عمي بدي حلاوة؟ قالي تعالي

بدي أروح أسويلك في الدار مظلش معي. رحت. قلي اقعدي برّة. قعدت برة. صرت أطلع عليه من شقوق الباب. طبخ الحلاوة وصَبّها على هالبلاطة وقلبها وحطها على خشب وصار يسوي فيها هيك وهيك، يمغط فيها ويسوي هيك ويمغط ويسوي هيك [تمثل حركة يديه].

قلت هيني عرفت. لمن جمدت جاب هالنشا ورشه على الجريدة ومغّطها ومغّطها زي الحبل. وجاب هالمقص وصار يقص فيها. شقف شقف، قرامي يعني. سحبتِ حالي كيّل لي [وزنَ لي] ثلاثِ أواق واللا هو كيلو هالزلمة وروحت. برظُه صار يبيع [زوجها]. برظُه نَفَّقْ. قلت خلي للولاد، حرام ولادي زغنونين، خلالهم شقفتين. قلتله هات تساوي زيها؟؟ قال: لأ [بصراخ] بتحيني على المصاري. قلتله: والله غير أسوي. رحت جبت كيلو سكر وجبت نشا وسويت ودرت أمغط وسوي.

إنغاروا الجيران مني – اللدادوة– صاروا يسووا لولادهم. يجين وأسويلهن وأطبخلهن... صار عقب ما بقينا نبيع الشقفة بتعريفة صرنا نبيعها بخبزة، بلقمة خبز هالقد

يوم اللا هو راح يبيع على المغازي. اللا هو أجا فاظي، بقوله مالك؟ بقول: يلعن أبو العرب على أبو أبصر إيش. صار يسبسب. حامل الصينيّة، قالي خذي، رماها وقعد. قلتله مالك؟؟ قالي لحقني واحد، بدو يطخني وأخذ الحلاوات وأكلهن، قلتله: طب عُمْرين [لا يهم]. ثاني يوم راح سويتله. راح ع العرب همه همه. بقوا عرب جايين من السبع، وقفه زلمة، قله علامك يا زلمة تعال؟ إقرع هالحلاوات، إقرعهن يعني حطهن. حطهن، قسمهن ع لولاد. أعطا تنكة ملانة إذرة وتنكة ملانة قمح، تنكة كاز مسح. شلح قميصه وعقدهن فيه. وأجاني مشلح بالبنطلون. مالك؟؟ أجاني يضحك، قلي خذي، هيو انقتل الزلمة اللي أخذ الحلاوات مني. قلتله شو عرفك؟؟ قلي هاظا من عرب أبو منديل. قله بتعرف الزلمة اللي هاظ عليك [هجم] في الفرد؟ قله: آه !؟ قله: انطخ، قتلوه اليهود. قله يا اللا هي الله قلده، يا اللا هي رزقتك روح اطعم اولادك. أجا مبسوط هالزلمة وفرحان. صار يبيع على العرب اللي في ذيالنا. ما يروحش غاد يقطع الواد تبع المغازي هاظ.

يوم إلا أنا بقوله: أقولك؟ قال: آه. قلتله: هات تامني أدورلك شغلة أخرى. صرت أروح أجيب مرميّة. هناك المرمية غالية. أجيب المرميّة وأقسمها كوام كوام كوام. كل كوم بتعريفة بتعريفة بتعريفة. كثروا بياعين الحلاوة، طب صار بخبز يبيع، بتجبش مصاري، وولادي بدهم مصروف. بعدين قام يبيع المرمية، راح يبيع في حارة التركمان في غزة. قلتله مرة [امرأة]: تعال يا رجّال، تعال، عليك الله وأمان الله. قلتله بقديش المرمية؟؟ قلها: الورقة

بتعريفة. عدّتهن أكَم ورقة وقالت: خذوا ودي هاي لدار فلان وهاي لدار فلان وهاي لدار فلان. باعتله إياهن المرة من حارة التركمان، أجا مبسوط.

صرت أجيب خيطان. خيطان للعرب بيبرموهن برم. واشتريت بريق زيت، يبيع زيت. صبونة يبيع خيطان. أقوله بيع تستحيش. سويتله خُرُج. يحط الخرج على كتفه، ويمليه ويقول: هي المرميّة يا بنات، هي لسلوك – بقوا يقولوا سلوك عن الخيطان بنات العرب– هي الإبر هي الصابون. صار يبيع. غارِن اللداويات. صارن يسون لولادهن زيِّي. طيب شو بدي أسوي؟؟

صاروا يبيعوا زيِّي. زي ما يبيع زلمتي يبيعوا يشترن لولادهن النسوان... بقوا يقولولي إم العبد الفلاحة، عمنّي ألبس ثوب أسمر وثياب بيض. بقيت، وهنه بقين مدنيات ويقلن هلأ وهلأ وهيك بيقلن. يوم: اللا أنا جيت لجارة مثل أمثالك، قلتلها: يا إم فايق: العرباي منيحة؟؟ قالت منيحة: إن ما غنت سترت.

آه، كنت أشتري سفلوج [نوع من الخيوط] بيجي من سورية – حرير – واعمل شالات لإبني ويروح يبيع على الجيش المصري، وأربح. وعلى باب زي هاظا في أربعة وعشرين مسمار أشدهن – نول، أشده أشده هيك. وبعدين أقصقصه في المقص، ينشدن الخيطان الفواقه والتحاته وألفلفه هيك يصير لفاليف لفاليف ورد. إيبيع على الجيش المصري إبني اللي في مصر هاظا. بقى واعي اشوي منيح، يوم أجا هالزلمة، دُفعة. بقينا انقولهم يا دفعة للجيش المصري. قله هات. أجا هالجندي مصري وأخذهن منه وحطهن تحته تحت الكرسي وشرد. لمن شرد أجا يعيط. مالك يما يا عبد المجيد؟ بقولّي: أجا العسكرِي وأخذهن مني وشرد. قلتله بتعرفه؟ قلي بعرفه في الوجه، وبعرف الكتيبة اللي عبر فيها. رحت معاه ثاني يوم، وأعيط. ثلاث شالات – أنا تعلمت صغيرة يتيمة بقيت علمنّي جاراتنا وأخربش على ذيال فساتيني بقيت – رحت ولا عسكري ما رضي يقول. يا اللا روحي روحي يقولولي. ارجعت قالنلي جاراتي بيعوض الله. قلت بطلت أسوي شالات. صار الكل يبيع شالات. رخصن الشالات. يوم جيت لجارتي قلت بيش العرباية بدي أشتري لجوزي عرباية قالت: إن ما غنت سترت، منيحة. أخذت نفس عربايتهم – حوشناهن ثلاثتعشر ليرة مصري. صار راح يقبع زفتة عن اذيال الاسفلت على ايام الانجليز ويبيعه للحمامات في غزة – يوقدوا نار بعيد عنك – يبيع للحمامات – ويحمل بطيخ للعرب ويحمل عنب ويحمل تين ويحمل إشي. صرنا مبسيط يا محلانا... وكان الخُطّاب يجوها [لابنتها الكبرى] تقول أبدا. تا يكبر أصغر واحد في أخوتي ويصير يشتغل بجوز أنا بدي أربي أخوتي تقول، الله يرحمها.

ما قلناه عن "الفترات الحرجة" لا يعني أن المرأة في العائلة الفلسطينية العربية تحت الظروف العادية تكون عادة مقموعة وخنوعة ولا دور لها في اتخاذ القرارات وتسيير الأمور في العائلة، بل بالعكس، فقد يكون دور المرأة في الأمور الهامة أهم وأقوى من دور الرجل، ولكن رأي المرأة في هذه الحالات قد لا يكون واضحاً وصريحا وإنما تلعب المرأة دورها من وراء الكواليس عن طريق إقناع الرجل بوجهة نظرها ثم دفعه للظهور على المسرح والقيام بدوره الذكوري العلني الذي يتوقعه منه المجتمع، منفذاً وجهة نظر المرأة نيابة عنها. وتكون المرأة بذلك قد تمكنت من تنفيذ قراراتها والحصول على النتائج التي تريدها وفي نفس الوقت أوفت بمتطلباتها للمجتمع ولم تتحداه، بينما نال الرجل رضا المجتمع وإعجابه وأرضى غروره وكسب تعاطف زوجته أو أمه أو أخته، أي أن الأنثى هي التي "مانت عليه" وأنابته عنها.

أورد فيما يلي مثالين من الواقع أحدهما من رام الله والآخر من إحدى قرى الخليل، جمعت المثال الأول إحدى طالباتي سابقا في عام ١٩٩٤ وتحدثت فيه عن قضية دارت أحداثها بين بعض أقربائها وقريبتها [قمت بتغيير الأسماء المذكورة في القصة وأضفت خطاً تحت بعض الجمل الهامة بالنسبة لمغزى القصة:

> في أثناء تواجدي في بيت عمّتي، حضر لزيارتهم جيرانهم، أبو حسين وزوجته، فأخذوا يتحدثون عن أن هناك عريسا جاء لخطبة ابنتهم. وحسب حديثهم فإن أبو حسين كان مقتنعاً بالعريس، أما أم حسين لم تعبر عن رأيها وبقيت صامتة، وعندما سألتها عمّتي عن رأيها قالت: **"الجيزة قسمه ونصيب، وإذا إلُه نصيب بوخذها"**. وبعدما **صمتت** لثواني قالت أم حسين: "بس والله اللّي بصحلّها واحد بقربلها بهنّيها، القريب أبدى من الغريب. هَيْ ابن اختي ما شَاء الله عليه، والله هالشب من خيرة الشباب، ما بتعيّب، **لكن حسنية هي وأبوها بتختلص هي واياه، اللّي بدهم اياه هميّ حُرّين. والله ما بحب اتدخُل في هَيك شغْلات. أبو حسين أدرى، وهو الزّلمة بتصرّف"**. وفي حديث جانبي مع عمّتي أخبرتني بأن أم حسين تريد ابن أختها لبنتها، وهي بتقنّع في بنتها، **ولكن أمام زوجها تبدو وكأنها تترك الأمر له**، وبعدها جاء شقيق زوج عمتي فاستأذنت. وبعد أسبوع من حضورهم لزيارة عمّتي، أخبرتني عمّتي بأن أم حسين أقنعت زوجها وبنتها وخطبّت البنت لابن خالتها، وبعد شهر العرس.

الحالة الثانية جمعها عام ١٩٩٤ أحد طلابي سابقاً من إحدى قرى الخليل، وهي أيضاً تدور حول العلاقات اليومية بين أقارب هذا الطالب الذين كان على اتصال مباشر ويومي معهم [قمت بتغيير أسماء الأشخاص في القصة ووضعت خطاً تحت بعض المقاطع التي أعتبرها مهمة].

الأشخاص ذوو العلاقة بموضوع اتخاذ القرار في العائلة هم:

أم سعيد: امرأة عمرها حوالي ٦٠ سنة، أميّة.

أبو سعيد: عمره حوالي ٦٥ سنة، أمّي، له زوجة أخرى غير أم سعيد، وله ١٧ ابن وابنة معظمهم متزوجون وجميعهم فوق سن التوجيهي.

أبو علي: أخو أم سعيد، عمره حوالي ٥٠ سنة، له ٩ أبناء، زوجته متوفيّة، هو وأبناؤه يسكنون قرب منزل أم سعيد وأبو سعيد.

الطالب الذي دون هذه الملاحظات يكون زوج بنت أم سعيد وأبي سعيد، ويسكن قريبا منهم وعلى اتصال دائم معهم. أبو علي يبحث عن عروس بعد وفاة زوجته الأولى، يقول الطالب:

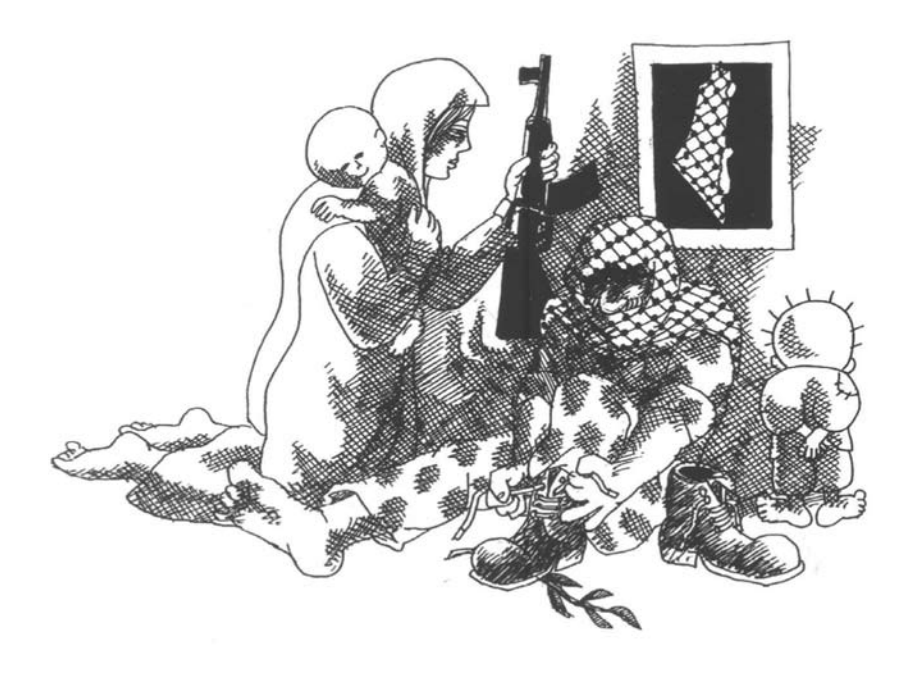
> وأخيراً خطب أبو علي من مخيم العروب فتاة هي قريبة لزوج أم سعيد، وأم سعيد تسكن قريبة من منزلنا في القرية وهي أم زوجتي، ففي زياراتي إلى منزلهم بعد خطوبة "أبو علي" تحدثت مع أم سعيد بحضور زوجها في منزلهم حيث كنا نجلس في غرفة الضيوف، فباركتُ لها بخطوبة أخيها أبو علي وسألتها من الذي اختار خطيبة أبو علي، فأبو علي لا يعرفها، فقالت **أنها تعرف الفتاة، وإنها فكرت مراراً في عدة فتيات، وتذكرت هذه الفتاة، وقالت لزوجها تسأله عن رأيه، فقال لها أنها مناسبة جداً، ومن ثم طرحوا الموضوع على أبو علي**، وذهب أبو علي وأبو سعيد إلى مخيم العروب وتحدثوا مع أهل الفتاة، مع جدها ثم مع أمها القريبة لأبو سعيد، وتقرر البت في الموضوع بعد عودة أبيها من السفر من الأردن.
>
> فعلم في الموضوع جيران وأقارب لأبو علي، فبادرت أم سعيد حسب ما قالت لي في الجلسة المذكورة **ونبهت على قريبات أبو سعيد أن لا يتدخلن في الموضوع بعد إحساسها أنه قد يكون لقريبات أبو سعيد دور في التأثير على قرار أهل الفتاة حسب أقوالها.**
>
> **وقالت لي أنها زارت خطيبة أبو علي وقالت لها ولأمها أن أبو علي له أبناء وعلى 'نسرين' خطيبة أبو علي أن تحافظ على خطيبها وأبنائه، وأن لا تسمح لأي شخص في التدخل في شؤونهم. فسألت أم سعيد من تقصد في ذلك، فقالت 'قريبات أبو سعيد قد يتدخلن في شؤون نسرين وعائلة أبو علي بعد الزواج لذلك هي تريد أن تنبه عليها مسبقاً قبل الزواج لكي تحترص وتحافظ على أبو علي وعائلته.**
>
> **وأضافت أنها قالت لعائلة الفتاة 'أن وضع أبو علي المادي سيء بسبب إنفاق ماله على زوجته المريضة الأولى المتوفية، لذلك عليهم أن يقدروا هذا الوضع ولا يتطلبوا ما لا قدرة له عليه، وسألت أم سعيد عن أبناء**

**أبو علي 'هل هم موافقون على تزويج أبيهم؟' فقالت أم سعيد 'أنهم لم يكونوا موافقين قبل أن تزورهم أم سعيد وتتحدث مع أبناء أبو علي مع ابنه الأكبر وتقنعهم بأن زواج أبيهم ضروري، وأن هذه الفتاة هي فتاة مناسبة'، وأضافت أنها رافقتهم في زيارة إلى خطيبة أبيهم وأنهم غيروا موقفهم الرافض لزواج أبيهم بعد زيارتهم لخطيبة أبيهم، واتفقوا معها أنها مناسبة.**

وسألت أم سعيد 'هل عقد عليها الكتاب'؟ فقالت أن أهل الفتاة يقولون أنهم لا يصافحون قبل شراء الذهب، فسألتها 'من الذي يقول، هل هي أمها؟' فقالت أن أمها وجدها لهما دور كبير، فجدها لأبيها يشترط كثيرا من الشروط، وسألتها عن تحديد موعد الزواج فقالت أن الزواج بعد تدبير المصاريف.

كنت قد سمعت أن أبو علي حدد موعد الزواج، فقررت زيارة أم سعيد وزوجها للاستفسار عن تفاصيل الزواج، فتوجهت إلى منزل أم سعيد فوجدتهم في منزلهم هي وزوجها وأبنائها في غرفه أخرى يشاهدون التلفزيون، فقلت لهم أني أريد أن أجلس في غرفة الضيوف، فلحقني أبو سعيد وأبنائه إلى غرفة الضيوف وهي أحضرت الشاي، وبعد حديثنا في مواضيع ثانوية سألتها: 'هل صحيح أبو علي حدد موعد العرس؟' فقالوا 'نعم صحيح'، فقالت أم سعيد أن أبو سعيد ذهب إلى العروب وتحدث مع أم الفتاة ومع جدها وأنه تناقر معهم لكثرة طلباتهم مع العريس، وأن العريس لا يستطيع توفير كل ما يطلبونه، **فقلت لها: هل ذهبت معه؟' فقالت 'لم أذهب معه'، فقلت لها: 'ممكن لو ذهبت معه لكان لها تأثير على أمها'، فقالت: "فهمت أبو سعيد شو يحكيلهم'.**

ونستشهد أخيراً ببعض الأفكار من أحد أهم فناني الكاريكاتير الفلسطينيين، إذ أن الفنان إنسان ذو حس مرهف يعمل بروحه وقلبه قبل عقله، ويدرك بحدسه وسليقته، دون تحليل منطقي علمي ما يدور في أعماق اللاوعي الجماعي للمجتمع الذي يعيش فيه؛ يصل إلى الحقائق المطلقة لطبيعة المجتمع ويرى ما وراء القشور الثقافية من عادات وتقاليد وقيم ومعايير وتوافقات وقوانين ليصل إلى تلك الروح الضمنية التي هي جوهر حياة المجتمع التي تعطيه شخصيته ونكهته عبر الزمان والمكان. أدرج فيما يلي عدداً من رسومات الفنان الفلسطيني الكبير المرحوم ناجي العلي التي أظهر فيها إدراكه لمتانة روح المرأة الفلسطينية وشخصيتها ومدى تحكمها بالرجل واعتماد الرجل عليها في الشدائد والأزمات.

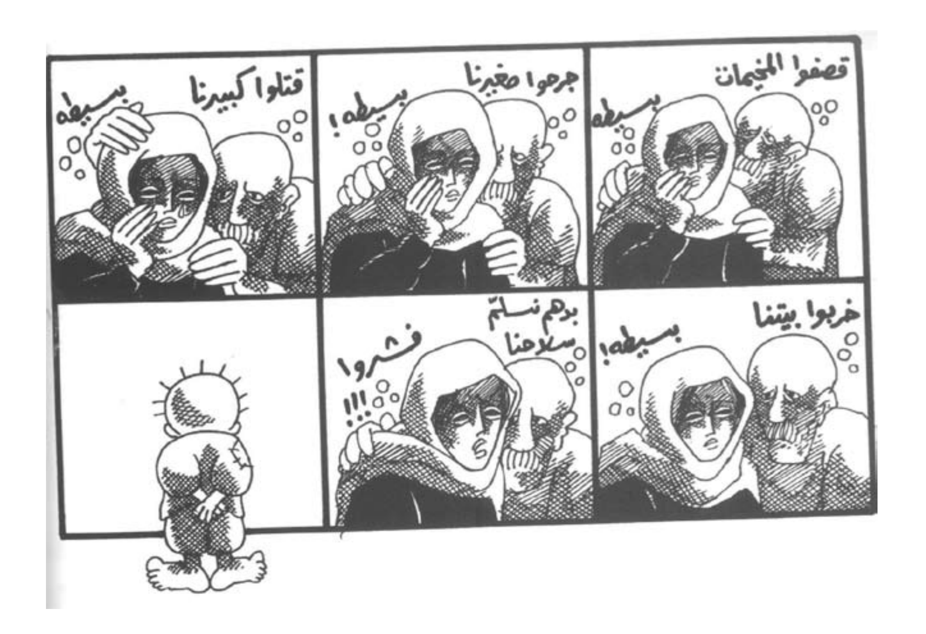



إذا كانت الأنظمه لا بترحم
ولا بتخلي رحمة الله تنزل
فما هو الحل


من متى يمّه بتعملي كعكه
لأخوي بعيد ميلاده ؟؟!!
هاي مش كعكه يحبيبتي
..هذا قرص فلافل !!
الغلاء


بدّي أبيع حالي لأي نظام
عشان أطعم أولادي
..سامحني يا رب
!!!
الله لا يسامحك
على هالشغله !!


إذا دخلوا علينا جماعة أمل - أوعى تغلط وتقول إحنا من جماعة أبو عمار .. قول إحنا من جماعة سوريا .. حتى يكفوا شرّهم عنا !!
لا ترد على أبوك يمّه .. مثل ما فهّمتك .. قول إحنا من جماعة اللي بيحرر شبر من أرض فلسطين !!


قصفوا المخيمات
بسيطه
جرحوا صغيرنا
بسيطه!
قتلوا كبيرنا
بسيطه
خربوا بيتنا
بسيطه!
بدهم نسلّم سلاحنا
فشروا !!!




بشكل عام أقول أن المرأة الفلسطينية إنسان أصلح وأنجع من الرجل لتحمّل مسؤوليات مجتمع يحتاج إلى الصمود والنهوض تحت ظروف صعبة مثل مجتمعنا، يخضع للاحتلال والاستعمار وحتى إلى محاولة الاقتلاع والإبادة.

إذا كان ما قلته، أو جزء كبير منه، صحيحاً، وأنا اعتقد أنه كذلك، فأنا لا أدعو فقط إلى عدم محاولة مساواة الإناث مع الذكور، بل بالعكس فإنني أدعو إلى مساواة الذكور مع الإناث. فلماذا نفرط بشخصيات أبنائنا ولا نعاملهم بنفس الجدية والاحترام والمسؤولية كما نعامل بناتنا؟ إن المساواة تأتي عن طريق تربية أبنائنا بنفس الأساليب والطرق التي كنا دائماً نربي بها بناتنا. وربما عندها فقط نستطيع أن نباهي العالم بالقول: "والله عندنا رجال، الواحد أحسن من مرة!"

# القسم الثالث

## التراث

### بين الفوضى وتأكيد الهوية

# القسم الثالث

# التراث

## بين الفوضى وتأكيد الهوية

"إن الحركة الفولكلورية الفلسطينية جزء من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، سارت في خط مواز لمسيرتها وعانت من نفس المشاكل وواجهت نفس الصعوبات. وما نجاح الحركة الفولكلورية الفلسطينية بعد حرب ١٩٦٧ إلا انعكاس لنجاح حركة التحرر الوطني الفلسطينية في نفس هذه المرحلة، فالحركة الفولكلورية ينعشها ويغذيها النضال من أجل التحرر وتثبيت الهوية، وهي بدورها تغذي وتنعش هذا النضال...

إن البلبلة حول مفهوم وطبيعة الفولكلور لم تأت بالصدفة، ولا هي آتية من فراغ، بل كان لها مسبباتها. ويمكن تلخيص هذه المسببات في ظهور نهضة فجائية وسريعة في النشاط الفولكلوري دون توفر المجال لنشر المعرفة والوعي النظري والأكاديمي بهذا الحقل. وقد جاء عدم التوازن هذا بين الممارسة والمعرفة كنتيجة للتغيير السريع في الحركة الوطنية الفلسطينية في أوائل السبعينات من القرن الماضي. "

# الفلكلور: ما هو؟

يستعمل مصطلح "فولكلور" للدلالة على شيئين مختلفين، أولهما "حقل" أو "علم" من العلوم الإنسانية يختص بدراسة جانب معين من ثقافة المجتمع الإنساني، والثاني هو ذلك الجزء من الثقافة الذي يختص علم الفولكلور في دراسته. وهمنا الرئيسي في هذه المقالة هو تعريف "مادة الفولكلور" لكي نتمكن من التعرف عليها وتمييزها عن باقي أجزاء الثقافة.

ويجدر بنا قبل كل شيء أن نُعرِّف "الثقافة" بوضوح، إذ أن هناك لبساً كبيراً في استعمالها. فهناك الاستعمال الدارج لهذا الاصطلاح، والذي يشير إلى العلوم والفنون والآداب الراقية لدى الشعوب والأمم المتحضرة، وبهذا المعنى نقول: "شخص مثقف وشخص جاهل". وهذا الاستعمال يختلف عن الاستعمال الفني المختص لهذا الاصطلاح في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخصوصاً في حقل "الأنثربولوجيا الاجتماعية" أو "الثقافية" حيث تدل كلمة "ثقافة" على مجمل طرق توافق بني الإنسان المتعلمة أو المنقولة اجتماعياً، أي أن "ثقافة" جماعة من الجماعات تضم جميع طرق وأساليب حياة تلك الجماعة ما عدا ذلك الجزء الغريزي المنقول بالوراثة الجينية البيولوجية، وبهذا المعنى الأخير نستعمل كلمة "ثقافة" في هذه المقالة.

مادة الفولكلور قديمة قدم باقي ثقافة الإنسان، أي منذ أصبح لدى الإنسان مقدرتان: المقدرة على "التعلم" أي الاستفادة من التجربة، والمقدرة على "الترميز" أي استعمال شيء ليدل على شيء آخر أو يقوم مقامه. ونستطيع أن نبسط الأمر

فنقول: منذ ظهور اللغة التي مكنت الإنسان من تجميع المعلومات، وحفظها، ونقلها من جيل إلى جيل دون اللجوء إلى تدوينها في الجينات. وهذا يعود إلى زمن يمكننا تقديره بما يتراوح بين خمسة إلى ثلاثة ملايين سنة.

لقد بدأ الاهتمام بالمادة التي نسميها الآن "فولكلور" في مرحلة مبكرة بعد اكتشاف الإنسان للكتابة. فالآثار المكتوبة المكتشفة من مصر وبلاد ما بين النهرين تحوي الكثير من القصص والخرافات والمعتقدات والعادات والتقاليد وأساليب الحياة لدى الأمم والشعوب المختلفة. كذلك فإن كتب ومذكرات الرحالة والمغامرين والمكتشفين والمبشرين والتجار الأوروبيين في بداية العصور الحديثة تحوي مجموعات كبيرة من فولكلور الأمم غير الأوروبية. في جميع هذه الحالات دونت مادة الفولكلور بين ما دون، ولم تعامل كمادة مستقلة لها من المواصفات أو الأهمية ما يميزها عن غيرها.

لقد استعمل اصطلاح "فولكلور" – والمكون من مقطعين الأول "Folk" بمعنى عامة الشعب، والثاني "Lore" بمعنى معرفة أو حكمة – لأول مرة سنة ١٨٤٦ عندما اقترح الإنجليزي وليام تومز استعمال هذا الاصطلاح كاسم للحقل الذي يدرس العادات، والتقاليد، والممارسات، والخرافات، والملاحم، والأمثال، الخ... للأزمة القديمة. إلا أن حقل الفولكلور، أي الاهتمام بمادة الفولكلور كجزء مميز عن باقي أجزاء الثقافة، كان قد بدأ بالظهور في الأوساط العلمية الأوروبية منذ ما يقارب نصف قرن قبل هذا التاريخ، وتبلورت معالمه بشكل واضح أثناء نصف القرن الذي تلاه، حيث ظهرت جمعيات الفولكلور والدوريات المختصة في الكثير من البلدان الأوروبية ثم في أمريكا.

وقد ارتبط ظهور الاهتمام بالفولكلور بحركتين سادتا أوروبا في القرن التاسع عشر، وهما الرومانسية والقومية. ويمكننا أن نلخص العلاقة بين الحركات الثلاث، الفولكلور والرومانسية والقومية، مع الكثير من التبسيط كما يلي: إن الحركات التحررية عادت إلى الماضي وإلى الإنسان العادي البسيط للتعرف على جذورها وأصولها من أجل تحديد هويتها القومية وزيادة وعيها القومي، وذلك كجزء من الأيديولوجية القومية الرامية إلى التحرر القومي.

وكان المهتمون بالفولكلور في أوروبا في القرن التاسع عشر هم قادة الفكر والمتعلمون وأفراد الطبقة العليا من المجتمع. وكان فهمهم لمادة الفولكلور واضحاً ومحدداً ومتفقاً عليه بينهم، فقد كان أفراد هذه الطبقة يعتقدون أنهم إذا أرادوا أن يعرفوا الجذور الثقافية التي انحدروا منها فما عليهم إلا أن يجمعوا العادات والتقاليد والأساطير والمعتقدات التي ما زالت منتشرة بين الفلاحين القرويين والطبقات الدنيا في المدن في البلاد الأوروبية نفسها، إذ كان من المفروض أن هذه الطبقات ما زالت تعيش وتفكر كما عاش وفكر أجداد الطبقة العليا المتحضرة قبل مئات السنين. وتتمثل صورة الفولكلور كما كانت في القرن التاسع عشر بوضوح في كتابات

أحد أهم علماء الفولكلور في ذلك العصر إذ يقول: "هنالك علم، علم الأركيولوجيا، يجمع ويقارب المخلفات المادية للشعوب القديمة مثل الفؤوس ورؤوس الحراب "الحجرية". هنالك علم آخر، علم الفولكلور، يجمع ويقارن مخلفات تشبه هذه المخلفات ولكنها مخلفات غير مادية للشعوب القديمة، مثل بقايا الخرافات والقصص، وبشكل عام الأفكار التي ما زالت تعيش في عصرنا ولكنها لا تمت إليه بصلة. والفولكلور، بمعناه الدقيق، لا يهتم إلا بالخرافات والعادات والمعتقدات لدى عامة الشعب، تلك الطبقات التي لم يطرأ عليها إلا القليل جداً من التغير نتيجة التعليم، والتي لم تسهم إلا بقدر ضئيل في مسيرة التقدم".

أي أن المهتمين بالفولكلور في القرن التاسع عشر قصروا هذا الحقل بشكل عام على دراسة الجزء المتخلف من ثقافة الطبقات الجاهلة من المجتمعات المتحضرة في البلدان الأوروبية، واستثنوا بذلك ثقافة الطبقات العليا من المجتمعات الأوروبية وثقافات الشعوب غير الأوروبية التي نظروا إليها كشعوب متوحشة.

ولكن الظروف قد تغيرت منذ الوقت الذي نشأ فيه حقل الفولكلور وتم فيها قبول هذا التعريف الضيق لمادته. فقد انتهت الحركة الرومانسية، ونجحت شعوب شمال غرب أوروبا في بناء دول قومية مستقلة. واستقر حقل الفولكلور في جامعات أوروبا وأمريكا وأصبح حقلاً تقليدياً مثله مثل باقي حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، يصارع من أجل بقائه واستمراريته، ومن أجل احتلال حيز أوسع في العالم الأكاديمي. وانتهى الاتفاق بين العاملين في هذا الحقل على التعريف الضيق الذي كان مقبولاً في القرن التاسع عشر، إذ أخذ علماء الفولكلور يدرسون ثقافة الطبقات العليا والمتحضرة في الريف وفي المدن، ويدرسون منها ما هو قديم وما هو حديث، كما امتدت دراساتهم إلى ثقافات الشعوب الأخرى في جميع أنحاء العالم على اختلاف مستوياتها الحضارية. كذلك انتقل علم الفولكلور والاهتمام بمادته من معاقله الأصلية في أوروبا وأمريكا إلى معظم بلدان العالم، فأقيمت الجمعيات والمعاهد الفولكلورية لجمع المادة والاهتمام بها، وأقيمت الفروع في الجامعات لتدريس الحقل وتدريب العاملين فيه، كما أنشئت الدوريات المختصة لتشجيع الدراسات ونشرها وتعميم الاهتمام والوعي بقيمة هذا الحقل. وبدأ الاهتمام بحقل الفولكلور لدى الأمم المختلفة، ومن ضمنها الوطن العربي تحت ظروف مشابهة لتلك التي أفرزت حقل الفولكلور في أوروبا ومن أجل خدمة أهداف مشابهة لتلك التي خدمها حين نشوئه في أوروبا، فقد واكب الاهتمام بالفولكلور حركات اليقظة والتحرر وبناء الهوية والكيان القومي.

لقد انتشر الاهتمام بالفولكلور بين أفراد ومؤسسات المجتمع الفلسطيني بعد الحرب العالمية الأولى، ودخل مرحلة الاهتمام الجدي بعد الحرب العالمية الثانية، وبشكل خاص خلال العقدين الأخيرين، حيث أقيمت المهرجانات والاحتفالات الفولكلورية وأنشئت المعاهد والمراكز لجمع المواد الفولكلورية وتبويبها ودراستها، كما أنشئت

فرق الرقص والغناء الشعبي، وأدخلت مادة الفولكلور ضمن مناهج التدريس في بعض الجامعات الفلسطينية. وقد نتج عن حداثة ظهور هذا الحقل وسرعة انتشار الاهتمام بالفلكلور وقلة المختصين وندرة المراجع العربية، خلط وبلبلة في فهم طبيعة الحقل وتحديد آفاقه، مما يتطلب وضع تعريف واضح ودقيق يُمَكن الإنسان العادي المهتم بهذا الحقل من تمييز المادة الفولكلورية بشيء من الثقة عن غيرها من المواد. فهل مثل هذا التعريف متوفر؟ الجواب على هذا السؤال سلبي، إذ أن مثل هذا التعريف غير متوفر، ولا أعتقد أنه من الممكن توفيره في المرحلة الحالية من حياة وتطور هذا الحقل. فالبلبلة والخلط حول تعريف وتحديد الفولكلور ليست موجودة في أذهان عامة الناس وغير المختصين في بلادنا فقط، وإنما أيضاً في أذهان علماء الفولكلور أنفسهم في مكان نشوء هذا الحقل في أوروبا وأمريكا. فهذا ألن دنديز، أستاذ علم الإنسان والفولكلور في جامعة بيركلي في كاليفورنيا وأشهر علماء الفولكلور المعاصرين إطلاقا، يصف الوضع فيقول: "ليس فقط أن علماء الفولكلور في البلدان المختلفة يفهمون الفولكلور بطرق مختلفة، بل إن علماء الفولكلور في نفس البلد يحملون وجهات نظر مختلفة جداً حول طبيعة الفولكلور." وهذا فرنسيس أوتلي، من أشهر علماء الأدب الشعبي في أمريكا، يتكلم عن واحد وعشرين تعريفاً للفولكلور والتي تظهر في أحد المعاجم المختصة بهذا الحقل، فيصفها بأنها "دليل على الفوضى السائدة في أذهان العاملين في الفولكلور حول حقلهم الذي يدعون بأنه علم." وهذه بعض نماذج من تعريفات الفولكلور لفولكلوريين معاصرين، ندرجها كي يستطيع القارئ مقارنتها ورؤية الفروق بينها بنفسه.

- الأستاذ نبيل علقم: "الفولكلور هو مجموعة من المعارف والخبرات والفنون، عبّر الإنسان بواسطتها عن أحاسيسه ورغباته وتجربته، وجعلها هادياً له في تنظيم أموره الحياتية والاجتماعية، ويحافظ المجتمع على نقلها من جيل إلى الجيل الذي يليه."

- الدكتور عبد اللطيف البرغوثي: يعرّف الأغنية الشعبية بطريقة تنطبق على مادة الفولكلور كلها أو على الفنون القولية منها على الأقل، "مثل الأغنية النابعة من الشعب وتصور حياته ويتفاعل معها بصورة عفوية، وليس لها مؤلف معروف في معظم الحالات، ومنظومة باللهجة العربية الدارجة، وتروَى مشافهة."

- الدكتور محمد الجوهري: "إن علم الفولكلور إنما هو علم ثقافي يختص بقطاع معين من الثقافة (هو الثقافة التقليدية أو الشعبية). إن اسم فولكلور يطلق على التراث الروحي للشعب (خاصة التراث الشفاهي)."

- جوزيف ريسان: "يمكن تعريف الفولكلور بأنه التجسيم الجماعي للعواطف الأساسية مثل الرهبة، الخوف، البغض، الاحترام، والرغبة من قبل جزء من المجموعة الاجتماعية."

- دان بن آموس: "الفولكلور، في إطاره الثقافي، لا يتكون من مجموعة أشياء وإنما هو عملية – وبالذات عملية اتصال.... باختصار، الفولكلور هو الاتصال بأسلوب فني ضمن المجموعات الصغيرة."

- ألن دنديز: "اصطلاح، فولك، يمكن أن يشير إلى أية جماعة من الناس، مهما كان نوعها، يجمع بين أعضائها على الأقل عامل واحد. وليس من المهم ما هو هذا العامل المشترك – فقد يكون مهنة مشتركة أو لغة أو دين – ولكن المهم أن يكون لتلك المجموعة، مهما كان الهدف من وجودها، تقاليد تستطيع أن تدعوها تقاليدها."

- وليام باسكوم: "الفولكلور بالنسبة لعالم الإنثربولوجيا هو جزء من الثقافة جميعها، ويضم الخرافات والأساطير والقصص والأمثال والحزازير ونصوص الملاحم والأغاني وصيغ أخرى أقل أهمية، ولكنه لا يضم الفن الشعبي أو الرقص الشعبي أو الموسيقى الشعبية أو اللباس الشعبي أو الطب الشعبي أو العادات الشعبية أو المعتقدات الشعبية."

هذه عيّنة من التعريفات التي وضعها عدد من المختصين في حقل الفولكلور لتوضح طبيعة وحدود حقلهم. وبإمكان المهتم أن يجمع المئات من مثل هذه التعريفات دون جهد كبير، إلا أن هذه العينة كافيةٍ لإظهار الفروق بين علماء الفولكلور في فهمهم لحقلهم. ولا أريد هنا أن أقرر أياً من هذه التعريفات أصح أو أفضل، ولا أن أؤيد أحدها وأدحض غيره، فلن يكون في ذلك فائدة كبيرة. ولكنني أود العودة إلى هدفنا الأساسي، وهو التعرف على معيار أو معايير تمكننا من تمييز الفولكلور عن غيره. هناك اتفاق بين العاملين بأن الفولكلور هو جزء من الثقافة، ولكن أي جزء منها؟ وكيف نميّز هذا الجزء عن الأجزاء الأخرى من الثقافة؟ سأستعرض فيما يلي عدداً من المعايير التي استعملت لهذا الغرض من قبل دارسين مختلفين في الحقل، وبدرجات مختلفة من النجاح، وأبين من خلال ذلك مدى الخلاف والاتفاق بالنسبة لكل منها، ثم أرسم صورة مركبة من عدد من هذه المعايير قد تضعنا في وضع أفضل قليلاً مما كنا عليه في بداية هذه المقالة.

لقد اتضح مما ذكرناه ومن التعريفات السابقة أنه ليس هناك معيار أو صفة واحدة تميز مادة الفولكلور عن غيرها من المواد الثقافية، بل إننا بحاجة إلى عدد من المعايير قد تفي، مجتمعة، بالغرض. ولكن القضية معقدة أكثر من ذلك، إذ أنه ليس هناك اتفاق على عدد هذه المواصفات ولا على أي المواصفات تدخل في تعدادها. وحتى لو اتفق على صفة أو معيار معين لإحدى الصفات المطلوبة، فليس هناك اتفاق على أي من قيم هذه الصفة هي تلك التي يتصف بها الفولكلور.

وهذه أهم المعايير والمواصفات التي يدور الحوار حولها في عالم الفولكلور في هذه الأيام:

## طبيعة مادة الفولكلور

هنالك خلاف حول طبيعة المادة التي "يصنع" منها الفولكلور، فهل هي معرفة أو فكر أو فن أو عاطفة أو سلوك أو عملية اتصال أو أجسام مادية ملموسة؟ ويتوجه التيار السائد في حقل الفولكلور الآن نحو الاتفاق على أن مادة الفولكلور تجمع بين المعرفة وطريقة التفكير والأسلوب الفني والتعبير عن العواطف، مصوغة جميعها بشكل سلوك، ولا تضارب بين هذه جميعا. أما قضية اعتبار الفولكلور وسيلة اتصال بين أفراد جماعة صغيرة فهذا طرح حديث نسبياً، ولم يلق اهتماماً كبيراً حتى الآن. ولكنني أعتقد أن قضية الاتصال خارجة عن طبيعة مادة الفولكلور وموجودة في أذهان أو نوايا مستعملي مادة الفولكلور الذين يرغبون في إيصال أفكار أو معان إلى بعضهم البعض، ويمكن في هذه الحالة استعمال مادة الفولكلور لهذا الغرض كما يمكن استعمال مواد غير فولكلورية، ولا تضارب حتمياً بين ذلك وبين القيم الخمس السابقة لهذا المعيار. أما السؤال حول كون الأجسام المادية الملموسة كالأدوات أو الملابس أو الدمى فولكلوراً فما زال يدور حوله الكثير من الخلاف، ولكن الأكثرية من علماء الفولكلور يميلون إلى الإجابة على هذا السؤال بالنفي، وأميل أنا شخصياً إلى التمييز بين الأداة كجسم مادي ملموس وبين المعرفة والأفكار والعواطف والسلوك التي تدخل في صنع وتزيين واستعمال تلك الأداة. فالقسم الأخير يدخل ضمن مادة الفولكلور، أما الأول فلا.

## الإطار الإجتماعي للفولكلور

ذكرنا سابقاً أن اصطلاح "فولك" أي "الشعب" كان في بداية نشوء هذا الحقل يطلق على الطبقات الدنيا من المجتمعات الأوروبية فقط، والقروية منها بشكل خاص، وكان اصطلاح فولكلور يطلق بذلك على جزء معين من ثقافة هذه الطبقات فقط. وقد دارت عبر تاريخ هذا الحقل جدالات وحوارات طويلة حول وجود الفولكلور أو عدمه في المدن أو بين الطبقات الأرستقراطية أو بين الشعوب البدائية أو المتخلفة. ومع أن التعريف القديم ما زال يحظى بتأييد الكثيرين من علماء الفولكلور، خصوصاً الأوروبيين منهم، إلا أن الأكثرية، خصوصاً في أمريكا، يميلون الآن إلى قبول تعريف دنديز الذي ذكرناه سابقاً والذي يقول بأن كل فئة أو جماعة إنسانية يجمع بين أعضائها عامل واحد على الأقل، مهما كان ذلك العامل ومهما كان نوع تلك الفئة أو عدد أفرادها أو السبب في تكوينها، لها فولكلورها. وإذا وصل الاتفاق على هذه الفكرة، في مرحلة ما، درجة الإجماع فإن "الإطار الاجتماعي" كأحد المعايير المميزة للفولكلور سينتهي.

## إتساع الإنتشار

هنالك اتفاق على أن فولكلور جماعة من الجماعات هو ملك المجموعة ككل وليس ملك فرد واحد أو أفراد معينين من الجماعة. ولكن ما معنى "ملك الجماعة"؟ فهل من المفروض أن يعرف كل فرد مادة ما حتى تدخل في عداد فولكلور تلك الجماعة، أم أن المقصود أن فولكلور الجماعة هو مجموع ما يعرفه جميع أفراد الجماعة من الفولكلور. وإذا لم يكن من الضروري أن يعرف الجميع نفس المادة فكم فرد أو ما هي النسبة الضرورية من أفراد المجتمع حتى تعتبر تلك المادة فولكلوراً؟ طبعاً ليس هناك أجوبة مقنعة لهذه الأسئلة، ولكن هناك نوع من الاتفاق الضمني بين علماء الفولكلور بهذا الخصوص، وأعتقد أن الصورة التالية قد تنقل روح هذا الاتفاق الضمني: لو جعلنا دائرة اسمها (أ) تمثل فولكلور جماعة من الجماعات وجعلنا كل من الدوائر (ب)، (ج)، (د)... الخ تمثل الفولكلور الذي يعرفه فرد من أفراد الجماعة، فإنه من المفروض أن تكون كل مادة من مواد فولكلور تلك الجماعة، أي كل مادة موجودة ضمن الدائرة (أ) موجودة أيضاً ضمن الأكثرية من الدوائر (ب)، (ج)، (د)... الخ، وبذلك فإن الدوائر (ب)، (ج)، (د)... الخ لا تتطابق كلياً ولكنها تتداخل أو تتراكب إلى حد كبير، وتكون (أ) هي الدائرة التي تضم جميع مناطق التراكب هذه، أي تضم جميع المواد المشتركة بين عدد كبير من أفراد الجماعة وما يقع خارج مناطق تراكب هذه الدوائر، أي خارج (أ) فهو اجتهاد فردي أو شذوذ أو بدعة وليس جزءاً من الفولكلور.

## كيفية الإنتقال

تنقل مواد الفولكلور من جيل إلى جيل ومن جماعة إلى جماعة ومن فرد إلى فرد. وهنالك اتفاق بين العاملين في الحقل بأن الفولكلور كجزء من الثقافة ينتقل اجتماعياً – أي عن طريق التعلم وليس عن طريق الجينات. بيد أن طرق التعلم أو الانتقال الاجتماعي كثيرة، فهل هناك طريقة انتقال خاصة يجب أن تنتقل مادة الفولكلور بواسطتها حتى تصح تسميته فولكلوراً؟؟ تجيب الأكثرية الساحقة من العاملين في حقل الفولكلور على هذا السؤال بالإيجاب، فهم يرون أن من الشروط التي يجب أن تتوفر في مادة حتى تدخل في عداد الفولكلور أن تنتقل "مشافهة". وهناك طبعاً الأقلية، ولكنها أقلية مؤثرة وفعالة، ممن يرفضون هذا الشرط.

## وسط التعبير في الفولكلور

هذا البعد يشبه البعد السابق، أي كيفية الانتقال، ولكنه يختلف عنه نظرياً على الأقل. فالوسط المستعمل للتعبير عن العواطف أو الأفكار عن طريق الرقص هو "حركات جسمانية" ولكن يمكننا أن نعلم شخصاً ما نوعاً من الرقص مشافهة. والوسط للتعبير في الأغنية الشعبية هو الكلام الملفوظ ولكن يمكن أن ننقلها كتابة، وهكذا.

هناك عدد كبير من علماء الفولكلور يطلقون على مجموع المواد التي يهتم بها هذا الحقل "الفنون القولية" ويرفضون اعتبار أي مادة يكون وسط التعبير فيها غير القول الملفوظ جزءاً من الفولكلور. ولكن جماعة لا بأس بها تقبل أوساط أخرى، كحركات الجسم في الرقص، والخشب في الدمى التقليدية، والقماش في الملابس الشعبية وغير ذلك كثير. والتقسيم هنا يشبه إلى حد كبير ما ذكر في البند السابق بخصوص كيفية الانتقال.

## عمر الفولكلور

من أهم المواصفات التي تشترطها الأكثرية الساحقة من العلماء في مادة الفولكلور هي صفة القدم، ولكن لن يستطيع أحد أن يحدد العمر الذي يجب أن يتوفر في مادة ما حتى تصبح فولكلوراً. كذلك فإنه من المتفق عليه أن بعض المواد، كبعض الأغاني الشعبية مثلا، قد تصبح فولكلوراً خلال سنوات قليلة إذا لاقت قبولاً وانتشاراً كبيراً وتفاعل معها أفراد المجتمع ولاقوا فيها أداة مناسبة للتعبير عما يجيش في نفوسهم. لذلك يمكننا أن نقول أنه ليس هناك حد زمني مطلق للفولكلور، ولكن قدم مادة ما يزيد من إمكانية تصنيفها كمادة فولكلورية.

## تقليدية الفولكلور

هذا البعد يرتبط بشكل كبير بالبند السابق ولكنه نظرياً مستقل عنه. يشترط أكثرية علماء الفولكلور أن تكون مادة الفولكلور تقليدية في المجتمع الموجودة فيه، أي أن تكون موروثة عبر الأجيال. وينطبق هنا ما قلناه من حيث إمكانية دخول مادة غير تقليدية ضمن الفولكلور أحياناً، وعدم وجود حد مطلق لعدد الأجيال، وازدياد إمكانية تصنيف مادة ما ضمن الفولكلور بازدياد عمق الأجيال التي توارثتها.

## المؤسس أو المؤلف

هذا البعد أيضاً مرتبط بالبندين السابقين، القدم والتقليدية. هنالك اتفاق عام بأن مادة الفولكلور ليس لها مؤلف أو مؤسس معروف ترتبط المادة باسمه ويكون له فيها حقوق المؤلف أو المبتكر، بل هي ملك للجماعة ورثتها من الأجيال السابقة دون معرفة مصدرها الأصلي. وهذا يعني أن الفولكلور هو تعبير عفوي عن الضمير الجمعي والشخصية الجماعية لذلك المجتمع، ينمو ويتطور ويتغير ويموت حسب التغيرات والتبدلات التي تطرأ على هذا الضمير الجمعي والشخصية الجماعية وليس استجابة لرغبات الأفراد أو قراراتهم.

هذه ثمانية من أهم المعايير أو المواصفات المستعملة في تعريف مادة الفولكلور وتمييزها عن غيرها من أجزاء الثقافة. ونتساءل الآن، بعد أن درسنا هذه المواصفات، عما إذا أصبحنا في وضع أفضل للحكم على مادة الفولكلور. أجيب على هذا التساؤل بطريقة غير مباشرة: لو أخذنا المواصفات الثمانية المذكورة سالفا ورتبنا القيم المختلفة لهذه المواصفات في أعمدة على النحو التالي:

| الرقم | الصفة | قيم نوع (١) | قيم نوع (٢) |
|---|---|---|---|
| ١. | طبيعة مادة الفولكلور | معرفة، فكر، فن، عاطفة، سلوك | وسيلة اتصال، أشياء مادية |
| ٢. | الإطار الاجتماعي | طبقات دنيا، عامة الشعب، فلاحون | طبقات أرستقراطية، سكان مدن، شعوب مفتوحة |
| ٣. | مدى الانتشار | مألوفة لأكثرية أبناء الجماعة | مألوفة لعدد قليل فقط |
| ٤. | كيفية الانتقال | تنتقل شفهياً | تنتقل بوسيلة أخرى |
| ٥. | وسط التعبير | فن قولي | وسط غير قولي |
| ٦. | مدى القدم | قديمة | حديثة |
| ٧. | التقليدية | متوارثة عن أجيال سابقة | أدخلت حديثاً |
| ٨. | المؤلف | غير معروف | معروف |

من هذه الصفات الثمانية نستطيع أن نقول، وبقسط كبير من الثقة، ما يلي: كلما ازداد عدد القيم من النوع الأول المتوفرة في تلك المادة كلما ازدادت إمكانية تصنيفها من قبل عدد أكبر من علماء الفولكلور ضمن مادة الحقل، وإذا اجتمعت فيها القيم الثمانية الموجودة في العمود الأول قاربت الإمكانية درجة اليقين، والعكس صحيح بالنسبة للقيم الموجودة في العمود الثاني.

هذه طبعاً طريقة نظرية معقدة للتعرف على مواد الفولكلور، وقد يستطيع المختص أو شبه المختص إتباعها ولكن الشخص العادي سيجد صعوبة كبيرة في استعمالها. فهل هناك ما يسهل الأمر على المبتدئ؟ أسهل طريقة للمبتدئ هي أن يعتمد على تعريف للفولكلور موضوع من قبل أحد العلماء المختصين الثقات والمعتبرين من "آباء" الحقل، وان يتكون هذا التعريف من تعداد للمواد التي يعتبرها هذا العالم جزء من الفولكلور. ومن الطبيعي أن القوائم بمواد الفولكلور التي يقدمها العلماء المختلفون تختلف باختلاف آرائهم النظرية، وليست هناك قائمة يتفق عليها الجميع. وأنقل فيما يلي تعريفاً من هذا النوع لأحد أعلام الحقل وهو "ألن دنديز"، وقد اخترت هذا التعريف لشموليته واتساع أفقه، ويمكن للمبتدئ المستأنس بهذا التعريف أن يكون على يقين بأن كل مادة واردة في هذا التعريف مقبولة عند عدد لا بأس به من علماء الفولكلور، على الأقل. وأدرج فيما يلي هذا التعريف بشيء من التصرف:

"يضم الفولكلور الخرافات، الأساطير، القصص الشعبية، النكات، الأمثال، الحزازير، الترانيم، التعاويذ، التبريكات، اللعنات والمسبات، الاقسام والإيمان، الإساءات اللفظية، الإجابات التقليدية المقننة، المقاهرة والمعايرة، الأنخاب، وجمل التحية والوداع. ويشمل أيضاً الملابس الشعبية، الرقص الشعبي، المسرح الشعبي، الفن الشعبي، المعتقدات والشعوذات الشعبية، الطب الشعبي، الموسيقى الشعبية، الأغاني الشعبية، المصطلحات العامية، التشبيهات الشعبية، الكنايات، الألقاب، أسماء الأماكن والمواقع، الشعر الشعبي وهو يتراوح من الملاحم الشعبية إلى ما يكتب على القبور، الكتابة على جدران المحلات العامة، الأغاني التي ترافق ألعاب الأطفال، الأغاني التي يغنيها الكبار عند تلعيب الأطفال، وأغاني الحضانة. وتحوي قائمة مواد الفولكلور أيضاً الألعاب، الإيماءات، الرموز، الدعاء، النكات العملية، التفسير الشعبي لنشوء بعض المصطلحات، طرق الطبخ، أنماط التطريز، أنماط البيوت والأسوار وبيوت الحيوانات، مناداة الباعة، وحتى الطرق التقليدية لاستدعاء أو طرد الحيوانات، وما يقال عند صدور أصوات مثل القحة أو العطس. هنالك أيضاً الاحتفالات الشعبية التقليدية والعادات والممارسات والتقاليد الشعبية المتبعة في الأعياد والمناسبات. هذه القائمة تعطي عينة فقط ولا تشمل جميع أنواع الفولكلور." (Dundes, 1965).

وأخيراً، كي أوفي هذا الموضوع حقه فسأحاول في ضوء ما تقدم أن أجيب على عدد من الأسئلة أسمعها تتكرر كثيراً على ألسنة المبتدئين والمهتمين من غير المختصين في مجتمعنا، هذه الأسئلة هي:

## هل هناك فولكلور فلسطيني أم يجب أن نقول فولكلور عربي؟

لقد ظهرت الإجابة على مثل هذا السؤال في تعريف أعطيناه في بداية هذه المقالة لمصطلح "فولك"، فبيّنا أن الفولكلور لا ينحصر في جماعة أو طبقة اجتماعية واحدة أو مجتمع واحد وإنما لكل جماعة يجمع بين أفرادها عامل واحد على الأقل فولكلورها الخاص بها ، مهما صغرت تلك الجماعة أو كبرت ومهما كان السبب في تكونها. بناء على ذلك نقول أنه إذا كان هنالك عامل واحد على الأقل يجمع بين الناس الذين يسمون "فلسطينيين" ويميزهم عن غيرهم، وكان لهؤلاء الناس تراث أو تقاليد يعتقدون أنها ملكهم الجماعي، فإن هناك فولكلوراً فلسطينياً. لا شك أن الكثير مما يطلق عليه اسم "فولكلور فلسطيني" هو في الحقيقة فولكلور عربي لأنه أوسع انتشاراً من المجتمع الفلسطيني، ولكن لا شك أيضاً أن الكثير من الفولكلور الذي تبلور منذ الحرب العالمية الأولى بين الفلسطينيين هو فلسطيني محض، إذ نبع من تجارب اشترك فيها جميع الفلسطينيين وانفردوا بها عن غيرهم من أبناء الوطن العربي.

### هل "الزجل" أو "الحدادي" التي يغنيها الشاعر الشعبي في الأعراس مثلاً، من الفولكلور؟

أميز هنا بين الصيغة والمحتويات، فالصيغة في الزجل والأغاني الشعبية جميعها تكاد تكون دائماً تقليدية وراثية فولكلورية، أما المحتويات أو مضمون البيت الواحد من الزجل أو الأغنية أو القصيدة الشعبية فإنها إذا كانت تقليدية ومتوارثة، أو تحوير أو إعادة تركيب وتجميع لعناصر تقليدية، فهي من الفولكلور. أما إذا كان بيت الزجل من تأليف الشاعر فعلاً، أي أنه مخترع مبتدع يعبر عن ضمير ذلك الشاعر ومشاعره وشخصيته، فهو ليس من الفولكلور حتى لو صيغ في قالب فولكلوري وبلهجة شعبية. وألفت النظر هنا إلى نقطة عامة، وهي ضرورة التمييز بين الشعبي والتراثي، فليس كل ما هو شعبي من التراث، وليس كل ما في التراث شعبي. فالمعلقات مثلاً جزء من التراث ولكنها ليست شعبية ولذلك ليست جزءاً من الفولكلور، وبيت الزجل المبتكر (المؤلَف) ليس تراثاً ولو صيغ بلهجة شعبية وقيل في مناسبة شعبية، إلا إذا شاع بين أكثرية الجماعة وتقبلته لأنه جاء معبراً عن وجدانها الجماعي.

### هل "عود الحراث" أو "الطاحونة" أو "دلة القهوة" من التراث؟

بشكل عام نستطيع أن نجيب بنعم، ولكنني كما ذكرت سابقاً أميل إلى الرأي القائل بأن الأنماط الزخرفية، وطرق الصناعة، وطرق الاستعمال، والعادات والتقاليد التي تبلورت حول هذه الأدوات، هي الفولكلور وليست الأدوات نفسها. والفرق هنا نظري وليس ذا أهمية كبيرة من الناحية العلمية.

### هل يمكن إحياء الفولكلور وتطويره؟

يرى البعض أن في تراثنا عناصر سيئة يجب التخلص منها، وأن هناك عناصر جيدة يجب المحافظة عليها وتطويرها، وإذا كانت قد ماتت أو قاربت فيجب إعادة إحيائها. وتعليقي على هذا الرأي هو:

أ. أنه ليس في التراث جيد وسيء، وإنما هو صورة لضمير المجتمع ومشاعره، يصور ما هو موجود، والمعنى الحقيقي هو أن هناك نواحي فاسدة في المجتمع وليس عناصر سيئة في الفولكلور.

ب. أن إحياء أو تطوير "الفولكلور" أو "التراث الشعبي" بالمعنى الدقيق غير ممكن من عدة جهات، فالإحياء والتطوير يأتي نتيجة تخطيط وسياسة واعية من قبل أفراد معينين، وما يُحيى أو يُصنع بهذه الطريقة فهو ليس "فولكلوراً" لأنه "رسمي" وليس "شعبيا"، ولا يختلف عن أي شيء

"مؤلف" أو مبتكرن فهو ليس فولكلوراً في لحظة طرحه ولكن الزمن فقط سيحكم فيما إذا كان "الشعب" سيتبنى بعضاً منه أو كله ويجعله بعد اجتراره وهضمه وامتصاصه جزءاً من "تراثه الشعبي".

لذلك فنحن لا نستطيع إحياء "الفولكلور" الميت وإعادته إلى "فولكلور" حي، بل نستطيع تعريف أبناء المجتمع على "أجداد" تراثهم لكي يتعرفوا على ماضيهم وعلى جذورهم. ونحن لا نستطيع "تطوير" الفولكلور بمعنى خلق فولكلور جديد، بل نستطيع أن نستوحي أو نستلهم التراث الشعبي في خلق عناصر أو مواد ثقافية جديدة، وقد يصبح قسم منها مع مر الأجيال "تراثاً" وقد يصبح قسم منها "شعبياً" دون أن يصبح "تراثاً" وقد يصبح قسم ضئيل "تراثاً شعبياً".

# الفوضى الفولكلورية

شاب فلسطيني من إحدى قرى رام الله يأتي إلى إحدى المؤسسات التي ترعى "التراث الشعبي الفلسطيني" ويقدم نفسه على أنه "يشتغل بالفولكلور"، وبعد السؤال يتضح أنه يشتري ويبيع قطعاً نقدية قديمة وأدوات أثرية مستخرجة من الكهوف والقبور القديمة المنتشرة حول قرى رام الله وفي جميع أنحاء فلسطين، والتي تعود إلى أيام الرومان والكنعانيين وغيرهم من الشعوب الغابرة.

شخص أخر يجمع الملابس القديمة والأواني النحاسية والأدوات البيتية الأخرى من العهد العثماني أو من مرحلة الانتداب البريطاني، ويبيعها للإسرائيليين أو للسياح في القدس أو بيت لحم، ويُعرِّف نفسه على أنه "مهتم بالفولكلور الفلسطيني".

شخص ثالث يرسم لوحات فنية تحتوي على مناظر وأزياء وأدوات من الحياة الشعبية الفلسطينية ويصف نفسه بأنه "فنان فولكلوري". و"فريق دبكة" محترف يخترع دبكات ورقصات لكل منها اسمها الخاص وتحتوي على عناصر من الدبكات والرقصات الشعبية التقليدية، ويقوم الفريق بتقديمها في الاحتفالات والمهرجانات المحلية والدولية ويصف أعضاء الفريق ما يقومون به على أنه "عروض فولكلورية".

وأخيراً، شاب يكتب الشعر باللغة العامية أو باللهجة "الفصحى المكسرة" يصف فيها أوضاع الفلسطينيين وظروف حياتهم، ويقول أنه "يؤلف فولكلوراً فلسطينياً".

أي من هذه النشاطات تقع فعلاً في إطار الفولكلور الفلسطيني؟ كيف نجيب؟ وكيف نحكم على ما هو من الفولكلور وما هو ليس منه؟

## علم اسمه "الفولكلور"

الحقيقة أن هناك حقلاً أكاديمياً علمياً مختصاً بدراسة التراث الشعبي للشعوب المختلفة، قديمها وحديثها، فقيرها وغنيها، ولهذا الحقل أدبياته وقوانينه ونظرياته، وهو يدرّس في العديد من جامعات العالم ومعاهدها، تماما كما هو الحال بالنسبة لعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما من العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبإمكان كل من يتعرف على مبادئ هذا العلم أن يجيب على الأسئلة الواردة أعلاه بنفسه، ويحكم على ما يقع في إطار الفولكلور الفلسطيني وما هو غريب عنه أو دخيل عليه.

في هذه الزاوية، ومن خلال سلسلة من المقالات المتتابعة والمترابطة منطقياً ونظرياً، سنقدم للقارئ عددا من القضايا التي يعالجها علم الفولكلور، بطريقة خالية من التعقيد النظري والمصطلحات الأكاديمية الغربية، ونطبق كل قضية علمية على ناحية من نواحي التراث الشعبي الفلسطيني بحيث يصبح القارئ المتابع لهذه الحلقات في النهاية ملما بهذا الحقل بشكل عام وبنواح عديدة من الفولكلور الفلسطيني بشكل خاص، إذ نأمل أن نتطرق في حلقاتنا القادمة إلى جوانب من التراث الشعبي مثل الحكاية الشعبية، والخرافة والأسطورة، والمثل، والحكمة، والنكتة، والملابس الشعبية، والمأكولات الشعبية، والألعاب الشعبية، والأغاني الشعبية بأنواعها (من العتابا والميجانا إلى الزغروتة والتهليلة)، كما وسنتطرق إلى الطب الشعبي والرقى "وصيبة العين" وغيرها من المواضيع الفولكلورية.

الأمثلة التي قدمتها في بداية هذه المقالة ليست خيالية، وإنما هي حالات واقعية صادفتها أثناء عملي الأكاديمي في حقل الفولكلور الفلسطيني منذ مجيئي إلى جامعة بيرزيت لتدريس علم الإنسان وعلم النفس فيها عام ١٩٧٥، ثم علم الفولكلور بعد ذلك بسنوات قليلة. ولقد اخترت هذه الأمثلة بقصد إظهار الفوضى والبلبلة التي تعم فهم المجتمع الفلسطيني لطبيعة الفولكلور وآفاقه ومجالاته، ومن ثم مساعدة القارئ من خلال حلقات هذه السلسلة على التمييز بين الغث والسمين في حقل الفولكلور.

## أسباب البلبلة

إن البلبلة حول مفهوم وطبيعة الفولكلور لم تأت بالصدفة، ولا هي آتية من فراغ، بل كان لها مسبباتها. ويمكن تلخيص هذه المسببات في ظهور نهضة فجائية وسريعة في النشاط الفولكلوري دون توفر المجال لنشر المعرفة والوعي النظري والأكاديمي بهذا الحقل. وقد جاء عدم التوازن هذا بين الممارسة والمعرفة كنتيجة للتغيير السريع في الحركة الوطنية الفلسطينية في أوائل السبعينيات من القرن الماضي. ما المقصود بذلك؟ وكيف حدث؟

للإجابة على ذلك نحتاج إلى الابتعاد قليلا عن الإطار الفلسطيني واللجوء إلى الصورة العالمية العامة كي نوضح من خلالها الصورة الفلسطينية الخاصة.

فعلى النطاق العالمي، وفيما يتعلق بالترابط بين الحركات الفولكلورية وحركات التحرر القومي والوطني، يقول أحد أهم علماء الأنثربولوجيا والفولكلور الذي ما زالوا على قيد الحياة حتى يومنا هذا، وهو "ألن دنديز" (Alan Dundes) من جامعة بيركلي في كاليفونيا: "إن المثال اللثواني والمثال السلوفاكي يذكراننا بأن تلك الشعوب الأكثر قلقا على هويتها هي بالذات أنشط الشعوب في عمل الدراسات الفولكلورية... إن نشوء الفولكلور كحقل مستقل يرتبط ارتباطا وثيقا مع نشوء الحركة القومية في القرن التاسع عشر (Dundes, 1989: 10).

إن ما قاله دنديز عن المثال اللثواني والمثال السلوفاكي ينطبق على شعوب كثيرة حول العالم، ومن ضمنها الشعب الفلسطيني، وتؤكد ذلك عالمة الأنثربولوجيا البريطانية "شيلا وير" من المتحف البريطاني والمختصة بدراسة الملابس الشعبية الفلسطينية، عندما تعلق على ظاهرة استعمال الفلسطينيين للثوب القروي المطرز كرمز للهوية الفلسطينية فتقول:

> "يجب فهم هذه الظاهرة في إطار شعب ملاحق ممزق شاهد أرضه تحت الاحتلال وتصادر، وقراه ومؤسساته تهدم، وناسه يشتتون. في ظروف كهذه يصبح التراث والثقافة فجأة ثمينا، وتُبذل جهود مكثفة من قبل المثقفين لحفظ ما يجري تعريفه كتراث قومي، كما حدث في الأراضي [الفلسطينية] المحتلة" (Weir, 1989: 273)

نرى إذاً أن تزامن وتواكب الحركة الفولكلورية والحركة الوطنية التحررية عند الفلسطينيين لم يكن ظاهرة غريبة ولا مستهجنة، لا في تاريخ الحركات التحررية الوطنية والقومية ولا في تاريخ نشوء وتطور الحركات الفولكلورية.

ونعود الآن لفهم ما حدث في الإطار الفلسطيني.

دخلت الحركة الفولكلورية، أي الاهتمام بالمواد الفولكلورية وجمعها ودراستها، إلى المجتمع الفلسطيني من خلال المستشرقين الأوروبيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وعلى الرغم من أن عددا من الباحثين الفلسطينيين اشتغلوا مع المستشرقين ونشروا دراساتهم في الدوريات الاستشراقية، إلا أن ذلك لم يؤد إلى نشوء ما يمكن أن نسميه "حركة فولكلورية فلسطينية". وحتى هذه الإرهاصات الأولى، فقد اختفت مع وقوع النكبة وتمزّق المجتمع الفلسطيني، واختفت معها الحركة الوطنية الفلسطينية بينما انتعشت أيديولوجية القومية العربية، خصوصا بعد ثورة الضباط الأحرار في مصر عام ١٩٥٣.

لم تعد الحركة الوطنية الفلسطينية إلى الانتعاش الملموس إلا بعد حرب ١٩٦٧. وكان لحرب الـ٦٧ أثر مهم في ذلك الانتعاش. فقد أظهرت الحرب بمنتهى الوضوح أن الدول العربية كانت أضعف من أن تحمي نفسها، وبهذا تأكد الفلسطينيون أنه لا يمكنهم الاعتماد على الدول العربية لتحقيق طموحاتهم في الاستقلال

والسيادة. وفي نفس الوقت خففت الحرب من قبضة الدول العربية المختلفة على حركة التحرير الوطني الفلسطينية، وأقنعت الفلسطينيين بأن الطريق إلى التحرر لا تأتي إلا عن طريق أخذ زمام أمورهم بأيديهم وتقرير مصيرهم بأنفسهم بدلاً من الاعتماد على الدول العربية، وبذلك أصبحت منظمة التحرير الفلسطينية تعبيرا صادقا وفعالا عن الإرادة الفلسطينية، خصوصا بعد المؤتمر الفلسطيني الذي عقد في القاهرة عام ١٩٦٩ والذي تبلورت فيه قيادة متينة للمنظمة، ثم مؤتمر قمة الرباط عام ١٩٧٤ الذي جرى فيه اعتراف الدول العربية بمنظمة التحرير كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني، وفي نفس العام دُعيَت منظمة التحرير لحضور جلسات هيئة الأمم كمراقب.

في نفس الوقت، شكلت حرب الـ٦٧ بداية مرحلة جديدة في تاريخ تطور الحركة الفولكلورية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، ففي أعقاب الحرب صعد نجم منظمة التحرير وازداد نفوذها ونشاطها واستقلاليتها في التحرك واتخاذ القرارات، وكذلك تسارعت اتصالاتها مع الفلسطينيين في الأراضي المحتلة ودعمها المادي لهم، وقد ذهب قسط كبير من هذه الأموال لإقامة المؤسسات الوطنية التي اختص العديد منها في صيانة الثقافة والتراث الفلسطينيين، وضمت هذه المؤسسات الكثير من مراكز الأبحاث والمتاحف الفولكلورية ومعارض الفن الشعبي وفرق الدبكة والرقص الشعبي والموسيقى الشعبية، وتنافست المؤسسات في إقامة الاحتفالات والمهرجانات الشعبية، واعتبرت هذه التظاهرات الشعبية من أهم مظاهر العمل الوطني حتى كاد يختفي الحد الفاصل بين النشاط الفولكلوري والعمل الوطني، وبهذا أصبحت الحركة الفولكلورية الفلسطينية أنشط حركة فلكلوية في العالم العربي أثناء العقدين السابع والثامن من القرن الماضي. كان كل ذلك لصالح التراث الشعبي الفلسطيني والحركة الفولكلورية الفلسطينية، ولكن كانت هذه المسيرة تعاني من نقطة ضعف في غاية الأهمية، ألا وهي أن نمو الحركة الفولكلورية الفلسطينية لم يكن نموا طبيعيا متوازنا كما كان عليه الحال في الحركات الفولكلورية في البلدان الأخرى.

لقد نشأت مؤسسات رعاية التراث والثقافة الفلسطينية، والحركة الفولكلورية الفلسطينية في الأراضي المحتلة ككل، بسرعة هائلة جدا، مما أفقدها التوازن بين شقي الفولكلور الرئيسيين؛ الشق الأكاديمي والمعرفي، والشق الاستعراضي، فانطلق الشق الثاني بدون وازع أو قيادة من الأول، أي بدون معرفة أو فهم صحيح لمعنى الفولكلور وطبيعته وحدوده. فلم يكن في الأراضي الفلسطينية المحتلة من المختصين في حقل الفولكلور ما يزيد عن عدد أصابع اليد ممن كانوا يعملون في الجامعات الفلسطينية، في حين كانت هناك العشرات (إنٍ لم يكن المئات) من المؤسسات والفرق الفولكلورية أو تلك التي تتضمّن جزءاً مختصا بالفولكلور يشرف عليها ويديرها ويصمم برامجها ونشاطاتها أشخاص لا علاقة

لهم بالموضوع. وكان من الطبيعي أن تلجأ مثل هذه المؤسسات إلى النشاطات التي لا تحتاج إلى الخبرات العلمية في حقل الفولكلور، كمهرجانات الرقص والدبكة والغناء، بينما لم يقم إلا القليل جدا منها بأي أبحاث أو دراسات أكاديمية، ويكاد كل ما تم تنفيذه مما يسمى "الدراسات الفولكلورية" يكون من نوع الجمع والتبويب والأرشفة، والقليل النادر منها من نوع الأبحاث والدراسات الأكاديمية. ولم يُصرَف أي جزء من ملايين الدولارات التي دخلت الأراضي المحتلة في تلك الفترة على أقامة معهد، أو حتى دائرة في إحدى الجامعات، لتدريس الفولكلور أو التدريب على الفنون الشعبية.

ونتيجة لعدم التوازن هذا، فقد ساد المجتمع الفلسطيني في الأراضي المحتلة قليل من المعرفة الحقيقية بالفولكلور وكثير من التظاهر بالخبرة والمعرفة فيه، مما أدى إلى انتشار الفوضى والخلط والبلبلة التي ذكرناها سابقا.

وسوف نكرس الحلقة القادمة من هذه السلسلة للتعرف على عدد من المشاكل الناشئة عن هذا الوضع، ولتوضيح هذه المشاكل وتصحيح سوء الفهم "الفولكلوري" الناشئ عنها.

# مبادئ جذرية في فهم علم الفولكلور

استعرضنا في الحلقة الأولى من هذه السلسلة تاريخ نشوء الحركة الفولكلورية الفلسطينية، ووضّحنا بإيجاز كيف أن هذه الحركة كان ولا يزال يشوبها الكثير من الفوضى والبلبلة في فهم علم الفولكلور. أما هذه الحلقة فسنكرّسها للتعرف على بعض المشاكل الناشئة عن هذا الوضع، ولتصحيح بعض الأخطاء التي وقعت فيها الحركة الفولكلورية الفلسطينية في الماضي.

### الإنسان صاحب الثقافة

دعونا نبدأ الحكاية من أولها، فتقول أنّ الإنسان يختلف عن غيره من الكائنات، حتى أرقاها وأذكاها، بأن للإنسان "ثقافة"، وهذا ما لا يوجد عند الكائنات الأخرى.

هل هناك ما يبرر قولنا هذا، أم أنه مجرد ادّعاء نابع من استعلاء بني الإنسان على غيرهم من المخلوقات؟

قلنا أنّ للإنسان "ثقافة"، ونحن بهذا المصطلح لا نقصد المعنى السائد للثقافة حين نصف شخصاً ما بأنه "مثقف"، أي أنه على معرفة بالعلوم والفنون الراقية، بل كما يستعمل هذا المصطلح في العلوم الاجتماعية، أي بمعنى أسلوب حياة مجتمع من المجتمعات، أي أنماط سلوك أفراد المجتمع وتفاعلاتهم في حياتهم اليومية العادية. إلا أن أسلوب حياة الإنسان تختلف عن أساليب حياة الكائنات الأخرى في صفتين هامتين على الأقل تجعلانا نسميها "ثقافة" ونميّزها عن أسلوب حياة الكائنات الأخرى:

الصفة الأولى هي أن ثقافة الإنسان – كلّها مُتعلَّمة، يتّعلمها كل جيل من الجيل السابق، ولا يرثها بالجينات أو الموروثات البيولوجية، أو كما يقول عامة الناس "بالدّم". ويشار إلى الانتقال بالتعلّم عبر الأجيال باصطلاح "الوراثة الاجتماعية" تمييزا لها عن "الوراثة البيولوجية" التي تكتسب من خلالها الكائنات الأخرى، غير الإنسان، القسم الأكبر من سلوكها وأساليب حياتها.

صحيح أنّ الحيوانات تستطيع أن تتعلم بعض أنواع السلوك من بعضها البعض، وكذلك يستطيع الإنسان أن يُدرّب بعض الحيوانات لتسلك بطرق لم تكن تعرفها من قبل، كما هو الحال في تدريب كلاب الصيد أو العديد من الحيوانات المستعملة لتقديم العروض في "السيرك"، إلا أن الإنسان يتعلم عن طريق الرموز، وهذه هي الصفة الثانية الهامة لأساليب سلوك الإنسان. وأهم أنظمة الرموز التي يستعملها الإنسان هي اللغة. فعن طريق اللغة يستطيع أب مثلاً أن يعود إلى عائلته ويخبرهم عمّا حدث له أثناء العمل، وقد يقصّ عليهم ما حدث له قبل أيام أو أشهر أو سنوات، وقد يحدث أطفاله عن أشياء حدثت قبل آلاف أو ملايين السنين، وقد يحدثهم عن أشياء لم تحدث بعد، بل يتوقع أن يفعلها في المستقبل القريب أو البعيد.

إن الحيوانات لا تستطيع أن تستعمل رموزاً مثل الرموز اللغوية، ولا يمكن لقطّ أو فأر مثلاً أن يخبر صغاره عمّا حدث له في الماضي أو ما يريد أن يفعله في المستقبل. فالحيوان يتعلم من التجارب المباشرة فقط، أمّا الإنسان فيتعلم مما مرّ به بنو الإنسان عبر آلاف أو ملايين السنين. ومن خلال مقدرة الإنسان الكبيرة على التعلم، ومقدرته على استعمال الرموز، أصبح لدى الإنسان "ثقافة" يستعين بها على البقاء، كما يستعين الحيوان على البقاء بأساليب السلوك الغريزيّة.

### الثقافة الرسمية والشعبية

أصبح لدينا الآن صورة واضحة عن معنى "الثقافة" التي بها تعيش وتستمر حياة المجتمعات البشرية. ولكن، ما علاقة كل ذلك بالتراث الشعبي أو الفولكلور الذي هو همّنا الأساسي في هذه المقالة؟

العلاقة طبعاً قوية، وإلاّ لما كنّا أضعنا كل هذا الجهد في التعرف على الثقافة! وتأتي هذه العلاقة من حقيقة أن الثقافة نوعان: ثقافة رسمية، وثقافة شعبية. والتراث الشعبي يكون الجزء الأهم والأكبر من الثقافة الشعبية. دعونا نتعرف أولاً على كيفية تقسيم الثقافة إلى رسمية وشعبية، ثم نعود بعد ذلك إلى موضوع التراث الشعبي.

تقسم ثقافة مجتمع من المجتمعات البشرية إلى قسمين رئيسين، يطلق على القسم الأول الثقافة الرسمية، وقد يشير إليه البعض بمصطلح "الثقافة العليا أو الكبرى"، ويطلق على الثاني "الثقافة الشعبية" وربّما أشار لها البعض بمصطلح "الثقافة الصغرى أو الدنيا".

تنتقل الثقافة الرسمية من جيل إلى جيل من خلال المؤسسات والأجهزة الرسمية أو شبه الرسمية كجهاز التربية والتعليم، والجامعات والمعاهد، والمؤسسات الدينية الرسمية، والقوانين الرسمية، والأدب والفن العالي المعترف به رسميّاً، وغير ذلك من المعارف والرموز الثقافية التي ترعاها وتحافظ عليها وتضمن استمرارها المؤسسات الرسمية في الدولة أو المجتمع كالمحاكم والوزارات والدوائر الحكومية أو المؤسسات المرخصّة أو الموافق عليها والمعترف بها من قبل الدوائر الرسمية.

أمّا الثقافة الشعبية، أو أساليب الحياة الشعبية، فهي النتاج العفوي الجماعي المعبِّر عن شعور وعواطف وحاجات وضمير أبناء الشعب بشكل عام، وليس النخبة أو المجموعة الخاصة فحسب، وتنتقل هذه الثقافة من جيل إلى جيل، كما تنتشر بين الناس من جماعة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى، بشكل عفوي، مشافهة أو عن طريق التقليد والمحاكاة والملاحظة. والرموز التي تكوّن هوية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم تستقي مضمونها ومعانيها وأهميتها من كلا النوعين من الثقافة، الرسمي والشعبي. ولكنني أعتقد أن الرموز المستوحاة من الثقافة الشعبية هي العنصر الأهم في تكوين الهوية الجماعية للشعب أو للأمة، وهي الجزء الأهم في الحفاظ على هذه الهوية، وفي ضمان استمراريتها وتعزيزها وتثبيتها، وذلك لعدد من الصفات التي تتوفر في الثقافة الشعبية دون الرسمية. فالثقافة الرسمية هي من صنع النخبة أو الخاصة، وهي نتيجة تخطيط وتفكير واعٍ، ولا تنبع بشكل عفوي من روح المجتمع، وكثيراً ما تكون عملية ومنطقية، بمعنى أنهَّ ينقصها التعبير العاطفي فلا تلهب العواطف ولا تستثير الهمم. وهي مألوفة عادة للنخبة من المتعلّمين والمثقفين، وقد لا يتمكن من فهمها وتذوقها سوى تلك النخبة. وهي كثيراً ما تكون عالمية، ولذا لا تصلح لتمييز شعب عن شعب آخر أو مجتمع عن مجتمع آخر. وهي كذلك تحتاج إلى جهاز رسمي، تقوم عليه عادة السلطة المركزية من حكومة أو دولة، لنشرها وتعميمها ونقلها من جيل إلى جيل. أمّا الثقافة الشعبية فهي من صنع عامة الشعب، نابعة من روح الشعب ومن شعوره وضميره، لها انتشار واسع بين عامة الناس، وهي أسهل للاستعمال والفهم والحفظ، تعبّر عن العواطف والشعور الشعبي، قادرة على إلهاب عواطف عامة الشعب واستثارة هممهم، وهي تنتقل عبر الزمان والمكان من مجموعة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل بعفويّة وبساطة، عن طريق المشافهة والمحاكاة والتقليد، ودون الحاجة إلى تدخّل أو تحكم سلطة أو جهاز أو إدارة رسمية، ويمكن استعمالها في مناسبات وأطر أوسع، وكثير من رموزها مادية ظاهرة ملموسة تسهّل التعبير عن هوية صاحبها ببساطة ووضوح، كالملابس والأكلات الشعبية وما إلى ذلك من نواحي الحياة الشعبية.

### التراث وغير التراث

في الفقرات الأخيرة قسمنا ثقافة المجتمع عمودياً إلى نصفين، رسمي وشعبي. هناك طريقة أخرى لتقسيم الثقافة يمكننا أن نصفها بأنها أُفقية، وهي أن نقسم

الثقافة ككل، رسمية وشعبية، إلى قسمين: ما هو تراث، وما لا يمكن اعتباره من التراث. وبشكل عام فإن القسم التراثي من الثقافة هو الذي نقدّره ونحترمه ونمجدّه أكثر من غيره. فمثلاً في الثقافة الرسمية نعتبر المعلقات "تراثاً"، ولكن هذا لا ينطبق على كل شعر قالته العرب، فبعض الشعر الرسمي نافل ولا يستحق أن نكرّمه بوصفه تراثاً. كذلك لا يشك أحد في كون قبة الصخرة في القدس وجامع الحمراء في الأندلس من التراث المعماري العربي – الإسلامي، ولكن ليس كل منزل أو عمارة بناها العرب تستحق اسم تراث معماري عربي أو إسلامي. وبنفس المنطق، ليس كل جزء من حياة الشعب يستحق أن يوصف بأنه تراث شعبي، فالكثير مما يمارسه الناس أو يستعملونه أو ينتجونه أو يقولونه في حياتهم اليومية العادية يذهب بعد فترة قصيرة من ظهوره إلى حاوية التاريخ، فلا نحتفظ به ولا نعرف عنه شيئاً، فبعض الأغاني الشعبية ما زلنا نحتفظ بها ونرددها منذ أيام الدولة العثمانية أو ما قبل ذلك، بينما اختفت ملايين الأغاني الشعبية التي ردّدها رجال ونساء عرب أو فلسطينيون عبر التاريخ ولم يعد لها الآن وجود في ذاكرتنا أو ممارساتنا.

كم من القصص التي ردّدها الناس عبر العصور اختفت! لا بد أن أعدادها كانت بالملايين! ولكن هناك من القصص الشعبي التراثي أمثال قصة "جبينه" و"نص انصيص" و"الشاطر حسن" و"الطير الأخضر" وغيرها، التي يقول لنا الدارسون أنّ عمرها قد يصل إلى أكثر من خمسة آلاف عام، وأنّ بعضها وصلنا من الحضارات القديمة كالفرعونية والسومرية والأشورية والفينيقية، ويقال أيضاً أن البعض من هذه القصص وصلنا من الحضارات القديمة في بلاد الهند والصين.

بهذا نكون قد وصلنا إلى تقسيم ثقافة المجتمع، أيّ مجتمع، إلى أربعة أجزاء:

١. ثقافة رسمية تراثية.

٢. ثقافة رسمية عادية (غير تراثية).

٣. ثقافة شعبية تراثية.

٤. ثقافة شعبية عادية (غير تراثية).

نعود الآن إلى ما بدأنا به هذه الحلقة وما كنّا انهينا به الحلقة الأولى من ذكر الفوضى والبلبلة التي كانت وما زالت تسود الحركة الفولكلورية الفلسطينية. ونأمل أن يكون قد اتضح الآن للقارئ الذي تابع الحلقتين الأولى والثانية، ما هو المقصود ببعض مصطلحات الفولكلور مثل **الثقافة، والتراث، والرسمي، والشعبي**، وعدد آخر من المصطلحات ذات العلاقة. وباستعمال هذه المصطلحات نستطيع أن نلخص المشكلة التي نحن بصددها منذ البداية، وهو أن الفوضى والبلبلة التي ذكرناها نشأت نتيجة للخلط الذي يحدثه بعض العاملين في هذا الحقل بين أجزاء الثقافة

الأربعة التي ذكرناها أعلاه، وهذا الخلط يكون بشكل عام واحد من اثنين؛ إمّا خلط بين الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية، وإما عدم التمييز الدقيق بين ما هو تراثي وما هو عادي أو غير تراثي.

في الحلقة القادمة سنقدم بعض المواصفات الرئيسة للفولكلور أو التراث الشعبي الحقيقي، وسنوضحها بأمثلة ملموسة من الممارسات الفولكلورية الفلسطينية، بحيث يتمكن القارئ المتابع لحلقات هذه السلسلة من مشاركتنا في الحكم على مدى صحة العينات والممارسات الفولكلورية التي يشاهدها في حياته اليومية في إطار مجتمعنا ومؤسساتنا الفلسطينية.

# مميزات المادة الفولكلورية

تطرقنا في الحلقتين السابقتين إلى الظروف التاريخية التي أنتجت "الفوضى الفولكلورية" لدى الفلسطينيين، وخصوصاً في الربع الأخير من القرن العشرين، وتوصلّنا إلى أن الفوضى جاءت من سوء فهم بعض المبادئ النظرية لحقل الفولكلور، وبالأخص عدم التمييز بين ما هو "رسمي" وما هو "شعبي" من جهة، وبين ما هو "تراثي" وما هو "غير تراثي" من جهة أخرى. وتوصلنا إلى أن الفولكلور يضم ما هو "تراثي" وما هو "شعبي" في نفس الوقت، وبذلك أصبح مصطلح "تراث شعبي" أكثر مصطلح عربي يتم استعماله كمقابل لمصطلح "فولكلور" الغربي والذي كاد يصبح مصطلحاً عالميّاً.

كان الحديث في الحلقة السابقة نظرياً بحتاً، أما في هذه الحلقة فسننتقل إلى المستوى العملي التطبيقي. ولهذا الغرض نقول أن المواد الفولكلورية تتوفّر فيها مجموعة من المواصفات التي لا تتوفّر في المواد غير الفولكلورية. ونحن لا نعني بهذا أن هناك صفة واحدة إنْ توفّرت في مادة ما جعلتها فولكلوريّة بالضرورة، أو أن هناك صفة ما إنْ غابت من مادة ما منعتها حتماً من أن تكون فولكلورية، وإنما نعني أن هناك صفات يجتمع عدد كبير منها عادة في المادة الفولكلورية، وكلما زاد عدد مثل تلك الصفات المجتمعة في مادة ما كلما ازداد ميلنا إلى تصنيف تلك المادة كمادة فولكلورية، والعكس صحيح.

ونذكر هنا عدداً من تلك الصفات:

**العمومية:** أي أن المادة الثقافية لكي تعتبر جزءاً من فولكلور المجتمع الذي تنتمي إليه، يجب أن تكون معروفة وممارسة من قبل عدد كبير من أفراد ذلك المجتمع، وأن تكون منتشرة في جميع أجزاء المجتمع، سواء كان التقسيم جغرافياً أو طبقياً أو عائلياً أو غير ذلك من التقسيمات. أما إذا كانت المادة الثقافية معروفة لدى فئة واحدة من المجتمع دون غيرها، فإنها تعتبر من فولكلور تلك الفئة بالذات وليس من فولكلور المجتمع ككل. فالفولكلور الموجود بين الفلسطينيين فقط ولا يوجد في البلدان العربية الأخرى هو فولكلور فلسطيني وليس عربياً (بمعنى أنه مقتصر على الفلسطينيين دون غيرهم من العرب).

**الخصوصية:** لكي تعتبر المادة الثقافية جزءاً من فولكلور مجتمع ما، يجب أن تكون تلك المادة مقتصرة على ذلك المجتمع، أي أن تميّزه عن غيره من المجتمعات، فإذا وجدت نفس الأغاني، كالعتابا مثلاً، في جميع الدول العربية بما فيها فلسطين، فهي ليست من الفولكلور الفلسطيني وإنما من الفولكلور العربي (في فلسطين).

**التقليدية:** المادة الفولكلورية يجب أن تكون تقليدية في المجتمع الموجودة فيه، أي أن تكون موروثة عبر الأجيال، ويَشترط البعض انتقالها عبر جيلين على الأقل، أي من الآباء إلى الأبناء، وتزداد إمكانية تصنيف مادة ثقافية ما ضمن الفولكلور بازدياد عدد الأجيال التي توارثتها.

**القدم:** بغض النظر عن عدد الأجيال، فإن من صفات الفولكلور القدم، بمعنى العراقة التاريخية. ولا يوجد عمر محدد لمادة الفولكلور، إلا أن قدم المادة الثقافية يزيد من قبولها ضمن فولكلور المجتمع. وتتفاعل صفة القدم طبعاً مع صفات أخرى، كالتقليد وسعة الانتشار.

**الحياة:** بغض النظر عن عمر المادة الثقافية أو عمق الأجيال التي مرّت عبرها، فإن تلك المادة لا تكون جزءاً من فولكلور المجتمع إلا إذا كانت حيّة، أي أن أفراد المجتمع يعرفونها ويمارسونها. فإذا اكتشفنا مثلاً في مخطوط قديم نصّاً لأغنية كانت دارجة في فلسطين قبل مائتي عام ولكن لا أحد يعرفها أو يستعملها اليوم، فإنه لا يمكننا أن نعتبر تلك الأغنية من الفولكلور الفلسطيني الحالي، ولكن هذا طبعاً لا يمنع إعادة التعريف بها واستعمالها من جديد، فإذا لاقت الأغنية قبولاً وأصبح لها انتشار واسع بين أفراد المجتمع الحالي فإنها تعود عندئذ لتصبح جزءاً من التراث الشعبي الفلسطيني المعاصر.

**الانتقال الشفوي:** قلنا أن الفولكلور ينتقل من جيل إلى جيل، ويكون هذا الانتقال اجتماعياً، أي بالتعلُّم والتعليم، وليس بيولوجيّاً بالجينات. ومع أن الانتقال الاجتماعي، أي التعلّم، يمكن أن يتم بعدة طرق، منها المشاركة والملاحظة والتقليد

والقراءة، إلا أن معظم التراث الشعبي ينتقل "مشافهة" أي عن طريق الكلام المنطوق، وهناك من يشترطون الانتقال الشفوي كمعيار ضروري في تعريف الفولكلور.

**الانتقال العفوي:** سواء كان نقل الفولكلور يأتي عن طريق المشافهة أو المعاينة والملاحظة والتقليد، فإن هذا الانتقال عادة يأتي عفويّاً عن طريق الممارسات اليومية للفولكلور وليس عن طريق التعليم الرسمي أو التدريس المقصود من قبل مؤسسات المجتمع الرسمية. فإذا دُوّن الفولكلور كتابة ودخل ضمن المناهج التعليمية فإنه يصبح جزءاً من التراث الرسمي وليس الشعبي. فالشعر الجاهلي كان في حينه تراثاً شعبيّاً يتناقله الناس مشافهة، أما الآن فنعرف ذلك الشعر من الكتب والمناهج المدرسية فقط، وبذلك يكون قد تحول من تراث شعبي إلى تراث رسمي.

**المحتوى العاطفي – الفنّي:** يتكون التراث الشعبي بشكل عام من تعبير "فنّي" عن "عواطف" عامّة أبناء المجتمع، يصاغ على شكل سلوك شفوي أو حَرَكيّ. أما ما هو إخباري عادي، وما صيغ بقالب غير فنّي أو جمالي، فإن الناس لا يهتمون به ولا يتناقلونه لفترات طويلة بل إنه يختفي ويزول بسرعة. ويجدر بنا هنا أن ننتبه إلى أنه ليس صحيحاً، كما يعتقد البعض، أن كل ما صيغ بالعاميّة فهو من الفولكلور. فإذا قال أحدنا: "أنا رايح عَ السوق اشتري أغراض" فإننا لا نتوقّع أن تدخل هذه الجملة تراثنا الشعبي لأنها قيلت بالعاميّة.

**فن "قولي":** قلنا أن الفولكلور عبارة عن عواطف صيغت في قالب فنّي شعبي. هذا القالب يمكن أن يكون على شكل فن حَرَكي كالرقص أو الدبكة، ويمكن أن يكون ماديا كالتطريز على الملابس، ويمكن أن يكون قولياً كالحكايات والأغاني الشعبية. إن الكثيرين من علماء الفولكلور يصرّون على أن تصاغ العواطف في قالب "قولي" أو "لغوي" كي تصبح تراثاً شعبياً، وهذا طبعاً يتناسب مع الإصرار على أن يكون أسلوب نقل التراث الشعبي من فرد إلى فرد ومن جيل إلى جيل شفويّاً.

**مجهول المؤلف:** هنالك اتفاق عام على أن مادة الفولكلور ليس لها مؤلف أو مؤسس معروف ترتبط المادة باسمه ويكون له فيها حقوق المؤلف أو المبدع، وإنما هي ملك للجماعة التي روتها من الأجيال السابقة دون معرفة مصدرها الأصلي. وهذا يعني أن الفولكلور هو تعبير عفوي عن الضمير الجمعي والشخصية الجماعية للمجتمع، ينمو ويتطور ويتغيّر وينشأ ويموت حسب التغيرات والتبدلات التي تطرأ على الضمير الجمعي في المجتمع وليس استجابة لرغبات الأفراد أو قراراتهم. فنحن لا نعرف مثلاً من هو الشخص الذي أوجد عرقاً من عروق التطريز الفلسطيني، ولا نعرف من هو الذي كان أول من قال: "على دلعونا، على دلعونا..." أما قصائد نمر العدوان مثلاً، فمع أنها صيغت باللهجة العاميّة البدوية فإنها ليست اليوم من التراث الشعبي، بل يملكها نمر العدوان أو ورثته وينشرونها في "ديوان نمر العدوان".

هذه عشر من أهم المواصفات المستعملة في التعرّف على المادّة الفولكلورية. ولا تكفي أية واحدة من هذه الصفات العشر لإثبات أو نفي "فولكلورية" مادة ثقافية ما، ولكن توفر جميع هذه الصفات أو معظمها في إحدى المواد الثقافية يؤكد كون تلك المادة جزء من التراث الشعبي.

في الحلقة القادمة سنستعرض طرق تبويب التراث الشعبي ككل، ثم نتحدث عن التراث الشعبي المادي بشيء من التفصيل.

# الحركة الفلكلورية والحركة الوطنية الفلسطينية

**الإطار النظري للمشكلة**

جاء تأسيس جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ كترجمة للحلم القومي العربي الذي ساد العالم العربي قبل أن تصبح أي من الدول الأعضاء دولة مستقلة، والذي ما زال سكان جميع الأقطار العربية – على الأقل نظرياً – يؤمنون به ويطمحون إلى تحقيقه. وتضم جامعة الدول العربية حالياً (١٩٨٨) اثنتين وعشرين دولة يزيد عدد مجموع سكانها عن ١٥٠ مليون نسمة.

حتى ما قبل حوالي ثلاث سنوات، كانت واحدة وعشرون من أعضاء الجامعة دولاً مستقلة، أما العضو الثاني والعشرين، وهو فلسطين، فقد كان ممثلاً بمنظمة التحرير الفلسطينية التي كانت الجامعة قد اعترفت بها عام ١٩٧٤ على أنها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني. بتاريخ ١٥/١١/١٩٨٨ أثناء انعقاد الدورة التاسعة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر أعلن عن فلسطين دولة مستقلة.

تميزت "دولة فلسطين" عن باقي أعضاء الجامعة العربية الاثنتين والعشرين، وفيما يتعلق بموضوع بحثنا هذا، بميزتين هامتين على الأقل. الميزة الأولى هي كون فلسطين أقل الدول الأعضاء أمنا وأكثرها خوفا على وجودها ومستقبلها وهويتها. ومع أنه قد تم الاعتراف بها كدولة من قبل الأكثرية الساحقة من دول المجتمع العالمي (سواء من حيث عدد الدول أو عدد السكان الذين يعيشون في هذه الدول)،

إلا أنها ما زالت دولة على الورق فقط، فحكومتها في المنفى، وأكثرية مواطنيها في المهجر، والأرض التي من المفروض أن تقوم عليها – والسكان الذين يعيشون على تلك الأرض – ترزح تحت احتلال غاشم منذ أكثر من ٢٤ سنة من قبل عدو قوي ومصمم أشد التصميم على منع تلك الدولة من الظهور إلى حيز الوجود. إن الدولة الفلسطينية هي في الواقع مشروع أو حركة تحرر وطني أكثر منها دولة.

الميزة الأخرى للدولة الفلسطينية، والتي تتعلق بموضوعنا، هي أن عدداً كبيراً من سكانها، ومن أولئك الذين يعيشون على أرض فلسطين التاريخية بشكل خاص، منخرطون في حركة من أنشط وأنجح الحركات الفلكلورية في العالم العربي. يضاف إلى ذلك أن الحركتين الفلكلورية والوطنية قد تزامنتا وسارتا في مسارين متوازيين من حيث مراحل نموهما وتطورهما.

إن تزامن وتواكب هاتين الحركتين لدى الفلسطينيين ليس غريباً ولا مستهجناً، لا في تاريخ الحركات التحررية الوطنية والقومية ولا في تاريخ نشوء وتطور حقل الفلكلور. "شيلا وير"، وهي عالمة أنثربولوجية بريطانية مختصة في دراسة الملابس الشعبية الفلسطينية، تفسر ظاهرة استعمال الفلسطينيين للثوب القروي المطرز كرمز للهوية الفلسطينية والطموحات الوطنية الفلسطينية بقولها:

> "يجب فهم هذه الظاهرة في إطار شعب ملاحق ممزّق شاهد أرضه تقع تحت الاحتلال وتصادر، وقراه ومؤسساته تهدم، وناسه يشتتون. في ظروف كهذه يصبح التراث والثقافة فجأة ثميناً وتبذل جهود مكثفة من قبل المثقفين لحفظ ما يجري تعريفه كتراث قومي، كما حدث في الأراضي المحتلة". (Weir: 1989: 279)

ويلاحظ ألن دنديز ظواهر مشابهة حدثت في أماكن وأزمنة بعيدة عن القضية الفلسطينية، فيقول: "إن المثال اللثواني والمثال السلوفاكي يذكراننا بأن تلك الشعوب الأكثر قلقاً على هويتها هي بالذات أنشط الشعوب في عمل الدراسات الفلكلورية... إن نشوء الفلكلور كحقل مستقل يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع نشوء الحركة القومية (والرومانسية) في القرن التاسع عشر". (Dundes: 1989: 101)

بناء على هذا الفهم يكون الوضع الفلسطيني الحالي مثالا جيداً لظاهرة ترددت كثيراً في تاريخ تطور حقل الفلكلور وتقدم لنا فرصة ممتازة للمساهمة في دراسة التراث الشعبي كعنصر هام وفعال في بلورة هوية الشعوب وفي التعبير عن طموحاتها القومية والوطنية.

أرى أن هناك ثلاثة أسئلة، على الأقل، من شأن الإجابة عليها أن تلقي ضوءا على العلاقة بين الحركة الوطنية الفلسطينية والحركة الفلكلورية الفلسطينية، هذه الأسئلة هي:

١– ما مدى التطابق الزمني بين المراحل المختلفة لنمو الحركتين المذكورتين وتطورهما؟

٢- ما هي المقولات التي يطرحها العاملون في الدراسات الفلكلورية حول الهوية والأهداف الوطنية الفلسطينية، وما هي العوامل التي تحدد طبيعة هذه المقولات؟

٣- ما هي عناصر التراث الشعبي التي أثبتت نفسها كأدوات ورموز صالحة للتعبير عن الهوية والأهداف الوطنية الفلسطينية وما هي العوامل التي تحدد هذه العناصر؟

وسأعالج في ما تبقى من هذه الدراسة السؤال الأول فقط أملاً أن أعود لمعالجة كل من السؤالين الآخرين في دراسات لاحقة.

## مواكبة الحركة الفلكلورية لتطور الوعي الوطني الفلسطيني

تتركز الحركة الوطنية الفلسطينية المعاصرة حول الأرض الفلسطينية بحدود "الانتداب"، وهي وحدة سياسية - إدارية جرى تحديدها بطريقة اعتباطية في اتفاقية سايكس - بيكو عام ١٩١٦، والتي قررت فيها فرنسا وبريطانيا كيفية تقاسم الأقطار العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية، ثم أعطيت "فلسطين" حدودها النهائية في وثيقة الانتداب التي أقرتها عصبة الأمم عام ١٩٢٢. قبل الفلسطينيون فيما بعد هذه البقعة كوحدة جغرافية يقيمون فيها دولتهم ويحققون فيها طموحاتهم الوطنية الإقليمية. وقد جرى تكريس هذا القبول في البندين الأول والثاني من "الميثاق الوطني الفلسطيني". كان اسم "فلسطين" في أواخر العهد العثماني يطلق على منطقة إقليمية، ولكن "لم تكن فلسطين في أي فترة من تاريخ الدولة العثمانية-الإسلامية الطويل وحدة جغرافية-سياسية-إدارية" (Abu-Lughod: 1988: 195)، ولم تأت الحدود الاعتباطية لـ "فلسطين الانتداب" مطابقة لأي وحدة جغرافية-سياسية-إدارية عرفت في تاريخ المنطقة. و"بما أن الهوية الإقليمية - النابعة عن دولة إقليمية - حديثة في أصلها، فإن الهوية الفلسطينية فيما قبل الفترة الحديثة، كما كان الحال لباقي العرب، كانت ترتكز على الخلفية الدينية-الثقافية-الجغرافية (أي البلدة أو القرية أو القبيلة)" (ibid: 202).

لقد جاء الانتقال بالنسبة للفلسطينيين من هذه الهوية الإسلامية-العربية القديمة إلى الهوية المعاصرة المرتكزة على الأيديولوجية الوطنية-الإقليمية-الفلسطينية، تدريجياً وخلال مدة طويلة تقارب القرن.

وقد مرت الهوية الفلسطينية في انتقالها هذا في أربعة مراحل:

١- المرحلة الأولى كانت مرحلة بداية القومية العربية الشاملة، والتي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وانتهت مع نهاية الحرب العالمية الأولى. كان الأتراك العثمانيون مسلمين، وحكموا الشرق العربي باسم الإسلام مدة أربعة قرون.

وكان السلطان التركي يعتبر خليفة النبي (صلعم). وفي أواخر العهد العثماني أثر عدد من العوامل على السكان العرب في الدولة العثمانية جعلهم يتحولون من الأيديولوجية الإسلامية تدريجياً باتجاه الأيديولوجية القومية العربية، وكان من أهم هذه العوامل ما يلي:

أ- الضعف والتآكل التدريجي للإمبراطورية العثمانية التي أخذت تعرف باسم "رجل أوروبا المريض".

ب- ازدياد الاختراق الأوروبي للإمبراطورية العثمانية وازدياد تدخلهم في شؤونها الداخلية.

ج- تأثير الفكر القومي الأوروبي.

د- تفضيل المسيحيين العرب للأيديولوجية القومية على الأيديولوجية الإسلامية.

هـ- ظهور موجة قوية من القومية التركية المعادية للعرب.

و- وعي بعض المثقفين العرب للمخططات الصهيونية للاستيلاء على أجزاء من الأراضي العربية.

ز- تشجيع القوى الأوروبية، خصوصاً إنجلترا، للقوميين العرب على الثورة ضد الإمبراطورية ووعدهم بدولة عربية مستقلة في حال هزيمة الإمبراطورية العثمانية.

هذه العوامل جميعها ساعدت في قيام الثورة العربية الكبرى ضد الإمبراطورية العثمانية، بقيادة الشريف حسين، ملك الحجاز، مما أسرع في انهيار الإمبراطورية العثمانية.

وإذا نظرنا إلى تاريخ تطور الحركة الفلكلورية فإن الدارسين لهذا التاريخ قسموه إلى عدة مراحل.

**المرحلة الأولى** للحركة الفلكلورية، والتي تعرف عادة باسم "مرحلة الاستشراق"، تتزامن مع المرحلة الأولى في تاريخ تطور الوعي الوطني الفلسطيني والتي سميناها "مرحلة بداية الأيديولوجية القومية العربية". وتغطي مرحلة "الاستشراق" النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقدين الأولين من القرن العشرين، (١٨٥٠ - ١٩٢٠)، وقد جمع المستشرقون الأوروبيون أثناء هذه المرحلة مقداراً كبيراً من التراث الشعبي من المشرق العربي، ومن الأراضي المقدسة بشكل خاص، مدفوعون في ذلك بدوافع دينية أو استعمارية. وكانت الفرضية التي انطلق المستشرقون منها تعتمد على القول بأن الفلاح الفلسطيني ما زال محافظاً على

أسلوب الحياة البدائي الذي كان لدى السكان اليهود أيام العهود التوراتية القديمة، وكانت وجهة نظرهم نحو الفلاح الفلسطيني نفسه حاقدة وعدوانية. وعلى الرغم من ذلك كله فقد كان لعمل هؤلاء المستشرقين في حقل التراث الشعب نواحٍ إيجابية، إذ أن عملهم خلد لنا الكثير من نواحي الحياة الشعبية السائدة في فلسطين في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر، كما أن عملهم استثار عدداً من المثقفين الفلسطينيين إلى الاهتمام بجمع التراث الشعبي الفلسطيني ودراسته.

**المرحلة الثانية** في تطور الهوية الوطنية الفلسطينية تبدأ مع نهاية الحرب العالمية الأولى وتمتد حوالي ٢٠ عاما حتى نهاية حرب ١٩٤٨ في أواخر الأربعينات. ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها مرحلة الاستعمار الأوروبي، والوطنية الإقليمية، في الشرق العربي. فبدلاً من أن يحصل العرب على دولتهم الموحدة والمستقلة، كما كانوا يطمحون، وكما وعدهم حلفاؤهم الإنجليز، فقد جرى تقسيم بلادهم بطريقة اعتباطية لا تتناسب مع التقسيمات الإدارية للدولة العثمانية ولا مع أي تقسيمات طبيعية جغرافية أو مناخية أو سكانية، ثم جرى توزيع هذه الوحدات الاعتباطية ووضعها تحت احتلال بريطاني أو فرنسي. لقد جاءت قيادة الثورة العربية من الأقاليم العربية المختلفة، وكان بينهم عدد من الفلسطينيين الذين كانوا مدفوعين بأيديولوجية القومية العربية ويناضلون من أجل دولة عربية موحدة ومستقلة، ولكن بعد أن جرى رسم الخارطة السياسية لأقاليم الشرق العربي من قبل الدول الأوروبية الاستعمارية أخذت حركة النضال القومي العربي من أجل الاستقلال، ولأول مرة، تتحول إلى حركات استقلال وطني إقليمي مرتبطة بأقاليم الخارطة الجديدة. ضمن هذا التحرك جاءت جذور الحركة الوطنية الفلسطينية الإقليمية الساعية إلى تقرير المصير في إطار "فلسطين الانتداب" بعد بداية الانتداب البريطاني.

صحيح أن الصراع ضد المستوطنين الصهيونيين الأوائل كان قد بدأ حتى قبل نهاية القرن التاسع عشر، إلا أن ذاك الصراع اقتصر على القرى التي تأثرت مباشرة من جراء شراء الصهيونيين للأراضي من الملاكين الغائبين، وكانت دوافع الصراع اقتصادية وليست سياسية أو وطنية. في نفس هذا الوقت تقريباً، كانت مجموعة من المثقفين الفلسطينيين قد تنبّهت إلى الخطر الصهيوني وأرسلت رسالة احتجاج إلى الباب العالي عام ١٨٨١. وفي أواخر سنوات الحكم العثماني بعد عام ١٩٠٠ أعطيت الصحافة حرية أكبر، فأصبح في فلسطين ١٥ مجلة وجريدة في عام ١٩٠٨، وكانت بعض هذه الصحف تحذر الجماهير من مغبة الخطر الصهيوني. ولكن لا يمكن اعتبار هذه التحركات من قبل بعض الفلاحين وعدد من المثقفين بداية لحركة فلسطينية وطنية، إذ أن هذه التحركات جرت في إطار تحّرك قومي عربي شامل، ولم تصبح المخططات الاستعمارية والصهيونية لفلسطين معروفة لقطاع كبير من الجمهور الفلسطيني إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وبداية الانتداب البريطاني على فلسطين، وبعد أن انتشرت أخبار اتفاقية "سايكس – بيكو" وأخبار "وعد بلفور" بشكل واسع. فقط

في هذا الوقت بدا الوعي الوطني الفلسطيني والنضال الوطني الفلسطيني يأخذ شكله المميز ونكهته الخاصة. صحيح أن الأقاليم الأخرى في الخارطة الجديدة للشرق العربي وقعت هي أيضاً تحت الاستعمار الأوروبي، ولكن فلسطين كانت المنطقة الوحيدة التي خصصت لهدف الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، ولذلك فإن الفلسطينيين لم يضطروا فقط إلى مقاومة نظام الانتداب الأجنبي كما فعلت باقي الأقاليم العربية بل اضطروا أيضاً إلى الكفاح من أجل المحافظة على أراضيهم ومن أجل منع المستوطنين الصهيونيين من دخول بلادهم. وقد ازدادت الحركات الوطنية تميزا وتبايناً مع تراجع الحركة القومية العربية التي كانت لا تزال في مهدها، خصوصاً عندما قامت القوات المحتلة بطرد الملك فيصل من دمشق عام ١٩٢٠ بعد أن كان قد أُعلن ملكا على سوريا الكبرى. منذ تلك اللحظة، ولمدة العقود الثلاث التالية، لم يلعب التيار القومي العربي أي دور فعال في حركات التحرر العربي، إذ انشغل أهالي كل إقليم في الصراع ضد النظام الاستعماري في إقليمهم. وكانت إنجلترا ذكية في امتصاصها واحتوائها لما تبقى من العواطف والطموحات القومية العربية عن طريق تحريك فكرة إقامة "جامعة الدول العربية". ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أن أحداث الخمسينيات والستينيات فيما بعد أظهرت أن العواطف والطموحات القومية العربية لم تمت كليا بل بقيت جمراتها تشتعل تحت رماد الأنظمة العربية الحاكمة.

وإذا عدنا إلى المرحلة التأسيسية للحركة الوطنية الفلسطينية فإننا نجد أن مسألة "سوريا الكبرى" التي كانت قد احتلت الموقع المركزي في المؤتمرين الفلسطينيين الأول والثاني، كانت قد اسقطت كليا من المؤتمر الثالث المنعقد عام ١٩٢٠ بعد طرد الملك فيصل من سوريا. منذ تلك اللحظة أخذت الحركة الوطنية الفلسطينية تكرس جهودها لإقامة الجمعيات الإسلامية-المسيحية الموحدة ولعقد المؤتمرات والمهرجانات الاحتجاجية والمظاهرات العنيفة ضد نظام الانتداب البريطاني وضد النشاطات الصهيونية الاستيطانية. هذه النشاطات كلها ساهمت في تسييس جماهير الشعب الفلسطيني، ووصلت أوجها في ثورة ١٩٣٦ والتي امتدت لمدة ثلاث سنوات. ومع أن الثورة تمكنت من تجنيد أعداد كبيرة من الشعب الفلسطيني، وتمكنت من زيادة وعيٍ الجماهير الفلسطينية بشكل عام، إلا أن قوات الانتداب البريطاني تمكنت أخيراً من إخماد الثورة وتحطيم حركة المقاومة الفلسطينية، ونتج عن ذلك أنه عندما جاء قرار التقسيم سنة ١٩٤٧ وبدأت الحرب العربية-الصهيونية كانت الحركة الوطنية الفلسطينية ما زالت محطمة وممزقة. وقد تبنت دول الجامعة العربية القضية الفلسطينية، ولكنها هزمت وجرى تمزيق فلسطين وترحيل معظم سكانها وهدم معظم مدنها وقراها.

هذه المرحلة من مراحل تطور الحركة الوطنية الفلسطينية تتزامن مع المرحلة الثانية في تاريخ تطور الحركة الفلكلورية، والتي يمكن أن نصفها بمرحلة "التردد" في دراسات التراث الشعبي الفلسطيني والعربي بشكل عام. أثناء هذه المرحلة استمر

المستشرقون الأوروبيون، خصوصا الألمان والإنجليز منهم، في دراساتهم للتراث الشعبي والحياة الشعبية الفلسطينية ولكن هذه الدراسات على الرغم من عدم اختلاف أهدافها ودوافعها عن المرحلة السابقة أصبحت أقل عدوانية وأكثر موضوعية في هذه المرحلة. كذلك فقد انضم إلى هؤلاء المستشرقين الأوروبيين عدد من الدارسين الفلسطينيين الذين لم يكن لديهم الاختصاص أو التدريب في حقل الفلكلور وإنما اجتذبتهم أعمال المستشرقين فقلدوها ونشروا دراساتهم في دوريات هؤلاء المستشرقين خصوصاً "Journal of Palestinian Oriental Society"، ولكن تحتوي دراساتهم على بعض الإشارات التي تدل على أنه كان ضمن دوافع عملهم الخوف على ضياع الثقافة الشعبية الفلسطينية التي كانت في حينه آخذة بالتغير بسرعة. أما أكثرية المثقفين الفلسطينيين والعرب بشكل عام فقد قابلوا الدراسات الفلكلورية بالكثير من الشك والعدوانية. وكان لردة الفعل هذه تجاه الحركة الفلكلورية عدد من المبررات، أهمها الشك والتخوف من أي شيء ذي علاقة بالأوروبيين المستعمرين. كذلك فقد ساور المثقفين العرب خوف من أن يكون الاهتمام بالفلكلور عامل تفريق بين العرب لا عامل توحيد، كما رأت المؤسسة الدينية الإسلامية في مادة الفولكلور مجرد خرافات وبدع معادية للدين. ثم إن الكثير من المثقفين رأوا في الاهتمام بالتراث الشعبي المصاغ باللهجات العامية المحلية خطراً على اللغة العربية واللغة التي بها حفظ جميع الأدب والعلم والتراث العربي. هذه العوامل مجتمعة أدت إلى وجود معارضة قوية للحقل، ولم تُجرَ أية دراسات تذكر في حقل الفلكلور في العالم العربي عدا تلك التي تمت في إطار الاستشراق.

**المرحلة الثالثة** في تطور الحركة والهوية الوطنية الفلسطينية تمتد ما بين حرب ١٩٤٨ وحرب ١٩٦٧، ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها مرحلة عودة إيديولوجية القومية العربية في العالم العربي ومرحلة غياب أي حركة وطنية أو حركة مقاومة فلسطينية فعّالة. وقد جاء انتعاش إيديولوجية القومية العربية نتيجة تأثير الرئيس جمال عبد الناصر الذي حاول توحيد العرب تحت قيادته. واستمر تيار الحركة القومية العربية في الصعود إلى أن توقف فجأة نتيجة حرب ١٩٦٧ التي انتصرت فيها إسرائيل انتصارا حاسما وسريعا ألحق بالعالم العربي الهزيمة والذل والعار.

أثناء هذه المدة ما بين ١٩٤٨ و١٩٦٧ اختفت فلسطين من الوجود كوحدة سياسية-إدارية، ولم يبق أي جزء منها يستطيع فيها الفلسطيني أن يستعمل كلمة "فلسطين" دون أن يعاقب عليها، سوى قطاع غزة. ولم يعد هناك أي مكان سوى قطاع غزة يستطيع فيه الفلسطينيون أن ينظموا أنفسهم في أطر سياسية فلسطينية أو أن تكون لهم قيادة تتكلم باسم جميع الفلسطينيين كمجتمع سياسي واحد. ومن جهة أخرى، كانت التجربة الفلسطينية أثناء هذه المرحلة، من حيث الاقتلاع والتشريد والاحتلال والإخضاع والحرمان، من العمومية بحيث أدت إلى ازدياد الوعي بالهوية الفلسطينية وبأن الفلسطينيين شعب واحد له خصائصه ومميزاته التي

تفصله وتميزه عن باقي الشعوب العربية، والتي تسمح للفلسطينيين وتتطلب منهم السعي نحو الاستقلال والسيادة وتقرير المصير. في هذه الأثناء كانت منظمة التحرير الفلسطينية قد أقيمت سنة ١٩٦٤ بقيادة أحمد الشقيري وبمباركة الرئيس جمال عبد الناصر. وأثناء السنوات الثلاث الأولى من حياتها حاولت المنظمة تعريف نفسها وإقناع الفلسطينيين في جميع أنحاء العالم ببرنامجها. وقد لاقت المنظمة أثناء هذه السنوات تحديا صعبا من ثلاثة مصادر هي إسرائيل والأردن وبعض الفلسطينيين المتشددين الذين اتهموها بكونها أداة في يد جمال عبد الناصر. ولم تتحول منظمة التحرير الفلسطينية إلى ممثل حقيقي وفعال للشعب الفلسطيني إلا بعد حرب ١٩٦٧.

جاءت مسيرة الحركة الفلكلورية في هذه المرحلة موازية ومشابهة لمسيرة الحركة الوطنية. ففي الأقطار العربية والتي كانت معظمها قد أصبحت دولا مستقلة، خف العداء تجاه الحركة الفلكلورية والنشاط الفلكلوري، فأنشئت دوريات ومؤسسات تهتم بالتراث الشعبي في جميع الدول العربية، في كل دولة على حدة. أما جامعة الدول العربية فكانت ما زالت تخشى تأثير الفلكلور على وحدة العالم العربي، ونتيجة لتأثير التيار الناصري القومي فإن جامعة الدول العربية عقدت ثلاث مؤتمرات فلكلورية في السنوات ١٩٦٤ و ١٩٦٩ و١٩٧١ حضرها ممثلون من معظم الدول الأعضاء في الجامعة، وكرست هذه المؤتمرات الثلاثة لإيجاد طرق كفيلة لاستغلال الفلكلور من أجل تدعيم الوحدة القومية العربية. فقط بين الفلسطينيين لم تكن هناك، في هذه المرحلة، حركة فلكلورية منظمة. فبالنسبة للفلكلور، كما كان الحال بالنسبة للسياسة ولجميع الميادين الأخرى، كانت جهود الفلسطينيين مشتتة ممزقة نتيجة لنكبة ١٩٤٨، ومع ذلك برزت هناك ظاهرة هامة بين الفلسطينيين في هذه المرحلة، وهي أن عددا من الفلسطينيين حصلوا في هذه المرحلة على شهادات عليا في حقل الفلكلور من الجامعات الأوروبية. ولكن هذه الجهود كانت شخصية وفردية ولم تنظمها خطة أو إطار موحد.

**المرحلة الرابعة** في تطور الحركة الوطنية الفلسطينية بدأت مع نهاية حرب ١٩٦٧ واستمرت حتى قيام السلطة الوطنية الفلسطينية عام ١٩٩٤. أظهرت الحرب بوضوح أن العالم العربي كان أضعف من أن يحمي نفسه ولا يستطيع الفلسطينيون أن يعتمدوا عليه لتحقيق طموحاتهم في الاستقلال والسيادة، فخففت الهزيمة من قبضة الدول العربية على حركة التحرر الوطني الفلسطينية وفي نفس الوقت أقنعت الفلسطينيين بأن الطريق إلى التحرر الوطني لا تأتي إلا عن طريق أخذ أمورهم في أيديهم وتقرير مصيرهم بأنفسهم بدلا من الاعتماد على الدول العربية. وبذلك فإن حرب ١٩٦٧ كانت العامل الأساسي في تحويل منظمة التحرير الفلسطينية إلى تعبير صادق وفعال ومستقل للإرادة الفلسطينية ولرغبة الفلسطينيين في التحرر والاستقلال.

في المؤتمر الفلسطيني الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٦٩ استولى المتشددون بين الفلسطينيون على قيادة المنظمة، وفي مؤتمر قمة الرباط عام ١٩٧٤ اعترفت الدول العربية بمنظمة التحرير على أنها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، وفي العام نفسه دعيت منظمة التحرير لحضور جلسات هيئة الأمم كمراقب. وعلى الرغم من النكسات العديدة فقد استمرت منظمة التحرير في كسب الدعم والتأييد للقضية الفلسطينية. ثم جاءت الانتفاضة في أواخر سنة ١٩٨٧ لتظهر للعالم بأن الشعب الفلسطيني كله يشارك في التطلع إلى تقرير المصير في دولة مستقلة ذات سيادة. كذلك جاء الاعتراف بالدولة الفلسطينية التي أعلنت في المؤتمر الفلسطيني عام ١٩٨٨ في الجزائر ليظهر أن أكثرية أعضاء المجتمع العالمي أصبحت تقبل تعريف الفلسطينيين لأهدافهم وطموحاتهم وهويتهم.

كانت حرب ١٩٦٧ بداية مرحلة جديدة أيضاً في تاريخ تطور الحركة الفلكلورية الفلسطينية، فقد رافق اشتداد حركة التحرر الوطني الفلسطيني وتحررها من قبضة الدول العربية إقامة العديد من المؤسسات الفلسطينية الوطنية والتي اختص الكثير منها بصيانة التراث الفلسطيني والثقافة الفلسطينية، الشعبية منها والرسمية. وضمت هذه المؤسسات الفلسطينية الوطنية عددا من مراكز الأبحاث والمتاحف الفلكلورية ومعارض الفن الشعبي وفرق الرقص والموسيقى الشعبية. والكثير من العمل الأكاديمي الحالي في مجال الفلكلور الفلسطيني يقتصر على جمع التراث الشعبي الفلسطيني بجميع أنواعه ثم تصنيف هذه المواد وتبويبها وأرشفتها وحفظها، ويقود هذا العمل عدد من المختصين في حقل الفلكلور من حملة الشهادات الجامعية العليا يساندهم ويساعدهم في ذلك عدد كبير من المثقفين المتطوعين. ويزداد تدريجيا عدد الذين يساهمون في هذا العمل من الفلسطينيين المقيمين على أرض الوطن.

**المرحلة الخامسة:** فيما يتعلق بالحركة الفولكلورية، فإن دخول السلطة الفلسطينية أعلن ابتداء مرحلة جديدة متميزة عن كل ما سبقها. ويمكن تسمية هذه المرحلة من مراحل تطور الحركة الفولكلورية بمرحلة "مأسسة الحركة الفولكلورية". فضمن محاولة السلطة الفلسطينية تثبيت نفسها وكسب الشرعية لدى المجتمع الفلسطيني المحلي والقيام بمهام مؤسسات الدولة، بدأت مؤسسات السلطة باحتواء المؤسسات الوطنية والدينية والاستيلاء على مهام هذه المؤسسات ووظائفها، ومن ضمنها تلك التي كانت تعتني بالتراث الشعبي والتي كونّت مقراً للحركة الفولكلورية الفلسطينية في الداخل. وبالإضافة إلى ذلك فإن المؤسسات الوطنية والدينية غير الحكومية، التي لعبت دوراً هاماً في الحفاظ على استمرارية مختلف أشكال النضال قبل دخول السلطة، أخذت تضعف وتتلاشى بعد امتصاص السلطة للكثير من وظائفها، وذلك بسبب انقطاع الدعم المالي الذي كان يصل هذه المؤسسات من منظمة التحرير

والدول العربية الخليجية، إضافة إلى اشتراط السلطة الفلسطينية بعد قيامها بأن يأتي أي دعم من العالم الغربي للمؤسسات الأهلية من خلال مؤسسات السلطة التي تقوم بدورها بتوزيع هذه الأموال كما تراه مناسباً. هذان التطوران – فقدان المهام، وفقدان التمويل – أضعفا المؤسسات الوطنية غير الحكومية بشكل كبير، وكان من أوائل ضحايا هذا الضعف الاهتمام بالتراث الشعبي، والذي لم يكن أصلاً هو الاهتمام الرئيسي لهذه المؤسسات. ونستطيع أن نلخص مميزات الحركة الفولكلورية في هذه المرحلة كما يلي:

أ. انقسمت النشاطات الفولكلورية عامة إلى قسمين؛ النشاطات الأكاديمية، والنشاطات الفنيّة، حيث بقيت معظم النشاطات الأكاديمية في المؤسسات الأهلية بينما انتقلت معظم النشاطات الفولكلورية الفنية إلى مؤسسات السلطة.

ب. مع ضعف المؤسسات الأهلية ونقص تمويلها، ضَعُفَ الجانب الأكاديمي للحركة الفولكلورية بسبب نقص التمويل للأبحاث والنشر.

ت. في إطار تنافس أجهزة السلطة المختلفة من أجل إظهار وتثبيت نفسها، انتعشت الفعّاليات الفولكلورية الفنية والاستعراضية مثل المواسم والمهرجانات والاحتفالات.

ث. أخذت هذه الفعّاليات الفنية الاستعراضية تصطبغ بالصبغة الترفيهية، وتراجعت فيها الصبغة الفولكلورية الأصلية.

ج. زادت المشاركة الدولية في هذه الفعاليات عن طريق فرق الرقص والغناء والتمثيل، كما زادت أيضاً مشاركة الفرق الفنية الفلسطينية في المهرجانات الدولية من خلال العلاقات الدولية التي تقيمها أجهزة السلطة وبدعم منها.

**المرحلة السادسة:** يظهر الآن وكأن مرحلة أو انعطافة جديدة قد بدأت مع بداية "الانتفاضة الثانية" (انتفاضة الأقصى) وما تبعها من اجتياحات إسرائيلية لمناطق السلطة الفلسطينية، ومن ثم تراجع مؤسسات السلطة وتقهقرها وتوقف فعالياتها ونشاطاتها حتى وصلت في الوقت الحاضر (تشرين الثاني ٢٠٠٦) مع انقطاع الرواتب وإضراب جميع موظفي القطاع العام، إلى الانهيار التام، وانهارت من ضمنها جميع المؤسسات التي كانت تعتني بالتراث الشعبي بشقيه الفني والأكاديمي. وبما أن اهتمام المؤسسات الأهلية بالتراث الشعبي كان قد تقلص جداً منذ دخول السلطة، كما جاء سابقاً، فإن الاهتمام بالتراث الشعبي في الأراضي الفلسطينية يكاد يكون الآن معدوماً. هذه المرحلة لا تزال حديثة العهد، ولم تتبلور صفاتها ومواصفاتها بشكل كامل بعد، وليس من الممكن التكهن في الوقت الحاضر بموعد انتهائها أو توقفها، على الرغم من رغبتنا الشديدة بحدوث ذلك.

نستنتج من هذه الدراسة أن الحركة الفولكلورية الفلسطينية جزء من حركة التحرر الوطني الفلسطيني، سارت في خط موازٍ لمسيرتها وعانت من نفس المشاكل وواجهت نفس الصعوبات. وما نجاح الحركة الفولكلورية الفلسطينية بعد حرب ١٩٦٧ إلا انعكاس لنجاح حركة التحرر الوطني الفلسطينية في نفس هذه المرحلة، فالحركة الفولكلورية ينعشها ويغذيها النضال من أجل التحرر وتثبيت الهوية، وهي بدورها تغذي وتنعش هذا النضال.

# الحركة الفلكلورية الفلسطينية.. تطلّعات مستقبلية

من الدارج في الدراسات الأكاديمية في الفلكلور في الوقت الحاضر أن يُقال أن كل مجموعة إنسانية يوجد بين أفرادها على الأقل صفة واحدة مشتركة، ولا يشترك فيها آخرون، يكون لها فلكلور أو تراث شعبي، أي أنها تصبح "جماعة" أو "مجتمعاً محلياً" أو "وحدة اجتماعية" لها شخصيتها الخاصة، وعندما تكوّن وعياً بتلك الشخصية تصبح لها هويتها الخاصة.

العنصر المهم في وجود صفة أو صفات مشتركة بين أفراد الجماعة الواحدة، وليست مشتركة مع الآخرين، أن هذه الصفات تُميّز أولئك الذين هم أعضاء في المجموعة عن أولئك الذين ليسوا أعضاء فيها، أي أنها ترسم الحدود للجماعة وتميّزها عن الخلفية أو الإطار الأوسع المحيط بها.

هذه الحدود، وهذا التمايز، يجعلان التجارب التي يمر بها أفراد الجماعة ضمن هذه الحدود مشتركة بينهم ومختلفة (بقدر أهمية وصلابة الحدود) عن تجارب مَنْ هُم خارج هذه الحدود. هذه التجارب المشتركة تزيد بدورها من تمايز أفراد هذه الجماعة عن أفراد الجماعات الأخرى الذين لا يشاركونهم هذه التجارب، أي أن التجارب المشتركة تزيد في تعزيز الحدود وصلابتها. وتعزيز الحدود بدوره يزيد من التجارب المشتركة، ومن اختلافها عن تجارب الجماعات الأخرى، وهكذا في حلقة متصلة من التغذية العائدة.

مجموع التجارب المشتركة للجماعة هو ما نسمّيه ثقافة هذه الجماعة. إلا أنه على مر الزمن فإن التجارب المشتركة لا تُحزن أو تُحفظ في الذاكرة الجماعية بشكلها

الأصلي، أي كتجارب خام، بل تُصاغ بشكل رموز، منها ما نسمّيه ثقافة رسمية، ومنها ما نسميه ثقافة شعبية. ولا أريد هنا الدخول في الفروق بين الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية، بل سأتحدث عن الثقافة والرموز الثقافية بشكل عام. أما الهوية الجماعية للجماعة فهي حالة وعي بالصفات المشتركة والحدود المميزة لها، والتجارب وا لرموز المشتركة التي تكون ثقافتها وذاكرتها الجماعية. وهنا يدخل العنصر الثالث الفعال في حفظ واستمرارية الجماعة، فبالإضافة إلى التجارب المشتركة والحدود المميزة تدخل حالة الوعي الجماعية أو الهوية، وتصبح جزءاً مكمّلاً من حلقة التغذية العائدة التي ذكرناها. فمتانة الحدود التي تفصل الجماعة عن غيرها من الجماعات، وقوة تمايُز التجارب والرموز المشتركة لأفراد الجماعة، واختلافها عن ثقافات الجماعات المجاورة أو عن الخلفية الثقافية المحيطة، تزيد من قوة وتبلور الوعي بتجانس الجماعة ووحدتها ووضوح حدودها، أي تزيد من تبلور ووضوح هويتها، وفي الوقت نفسه فإن تبلور ووضوح الهوية يعزّز بدوره حدود الجماعة والتجارب والرموز المشتركة بين أفرادها.

نعود الآن إلى الصفة أو الصفات المشتركة للجماعة، والتي هي الشرط الأساسي لوجود حدود للجماعة ولظهور التجارب المشتركة بين أفرادها، ومن هنا فهي الشرط الأساسي لوجود الهوية الجماعية. فالصفة أو الصفات المشتركة تختلف من جماعة إلى أخرى، فأحياناً تكون صفة بيولوجية عرقية مثل لون البشرة أو شكل ملامح الوجه أو غير ذلك، وأحيانا تكون جغرافية كأن تُحدَّد الجماعة بالإقليم الجغرافي الذي تعيش فيه أو الذي جاءت منه، أو سياسيّة كمواطني دولة معينة. وقد تكون الصفة ثقافية، كأن تعرَّف الجماعة بلغتها أو دينها أو ملابسها أو نوع طعامها أو أعيادها واحتفالاتها أو عاداتها وتقاليدها أو غير ذلك من النواحي الثقافية.

## الوضع الفلسطيني

على ضوء ما قلناه حتى الآن ماذا يمكننا أن نقول عن الفلسطينيين اليوم، وعن هويتهم الجماعية في المستقبل المنظور؟

يمكننا أولاً أن نسأل: ما هي الصفة المشتركة بين الفلسطينيين، والتي في الوقت نفسه تميّزهم عن الإطار المحيط بهم، أي عن الشعوب العربية في الدول العربية المحيطة؟

عند بداية تكوُّن الوحدة المسماة بالشعب الفلسطيني، وبداية تمايزها عن باقي أفراد الأمة العربية في أوائل هذا القرن، لم يكن هناك ما يميّز هذه الوحدة أو هذا الإطار من حيث الصفات البيولوجية كاللون أو طول القامة، ولا من حيث المقومات الثقافية كاللغة أو العادات، ولا من حيث الدين، فهم خليط من أديان كثيرة، ولا سياسياً، فلم تكن تضمهم وحدة سياسية خاصة. الحقيقة أن الصفة الوحيدة التي جمعت بينهم

وميّزتهم عن غيرهم من العرب كانت جغرافية، أي أن تعريف الفلسطينيين جاء من طبيعة كونهم سكان المنطقة الجغرافية التي وُضعت حدودها من الحلفاء عند نهاية الحرب العالمية الأولى، كما وُضعت حدود الأقطار العربية الأخرى تمهيداً لتقاسمها.

سكان هذه الوحدة الجغرافية، التي وُضعت حدودها اعتباطاً، أصبحوا هم الفلسطينيين، ووجود هذه الصفة الجغرافية المشتركة هو الذي وضع أول حدود للهوية الفلسطينية، وهو الذي جعلهم يمرّون بتجارب مشتركة، وهذا – كما أوضحنا سابقاً – أدى إلى تعزيز الحدود والفوارق بينهم وبين سكان الأقطار العربية الأخرى. والوعي بهذه الحدود الجغرافية وهذه التجارب المشتركة والرموز النابعة من هذه التجارب، والحدود الثقافية والحياتية النابعة من التجارب، هذه الأشياء التي يمكن أن نسميها بمجموعها "الذاكرة الفلسطينية الجماعية" هي التي خلقت هوية شبه مستقلة نسميها "الهوية الفلسطينية".

ولكن الحدود يمكن أن تزول أو تُكسر، ويمكن لأفراد الجماعة أن يدخلوا ضمن حدود جماعات جديدة وينسجموا ضمن تجارب جماعيّة مختلفة، ويمكن للذاكرة الجماعية أن تتراجع أمام ذاكرة جماعية جديدة، وللهوية الموحدة أن تذوب ويتسرّب أفرادها للالتحاق بهويات جديدة مختلفة.

هذا هو الخطر الذي يواجه الفلسطينيين اليوم؛ خطر انحلال الهوية الفلسطينية وضياعها. الخطر ليس خطر الإبادة الجسديّة ولا خطر ضياع الأرض، لأن عدد الفلسطينيين يبلغ حوالي (٧) ملايين نسمة، والأرض لا تختفي (كما يقول صديقي وزميلي د. عبد اللطيف دائماً "ما حدا رايح يحملها على ظهره ويروح")، وإنما خطر الذوبان نتيجة ضياع الهويّة. فتجمعات الشتات الفلسطيني منتشرة في جميع جهات الأرض بين شعوب وثقافات مختلفة، وهي مضطرة، من أجل البقاء، إلى التوافق والتأقلم مع هذه الشعوب والثقافات.

فهل هناك ما يمكن أن نفعله للحفاظ على الهوية الموحّدة للفلسطينيين؟

هذا طبعاً مشروع ضخم يحتاج إلى دراسة وتخطيط طويلين. وحسب ما أعرفه فإن العمل على شيء من هذا القبيل لم يبدأ حتى الآن بشكل جدّي. وأقرب شيء إلى ذلك هو الخطة التي وضعت عام ١٩٩٢ بمبادرة مركز إحياء التراث في الطيبة بقيادة المرحوم الأستاذ صالح برانسي، وكان الهدف منها المحافظة على الهوية الفلسطينية بين الفلسطينيين في مناطق الـ٤٨، ولكن المشروع بقي على الورق ولم يدخل مرحلة التنفيذ.

وأطرح هنا أفكاراً أوليّة جداً لمشروع مكون من أربعة بنود، اثنين منها يعتمدان على قرارات سياسية من القيادات السياسية الفلسطينية، والاثنين الآخرين يعتمدان على خطوات أكاديمية تنفيذية، ويتطلب تنفيذها مبالغ طائلة.

وهذه البنود الأربعة هي:

١. على الفلسطينيين أن يميّزوا بين الكيان السياسي أو الدولة من جهة والمنطقة الجغرافية أو الوطن من الجهة الأخرى. إن الصفة الوحيدة التي هي في الوقت نفسه ضرورية وكافية لتعريف الفلسطيني هي الانتماء إلى أرض فلسطين التاريخية، وهذا هو العامل المشترك الأساس بين جميع الفلسطينيين.

هذا يعني أن أي كيان سياسي يقيمه الفلسطينيون على جزء من أرض فلسطين يجب أن لا يُسمى "دولة فلسطين" كي لا يحل محل فلسطين التاريخية، وألا يجري الخلط بينهما، لأن استعمال هذه التسمية سيعني أن فلسطينيي الشتات لا يمكنهم الانتماء إليه إذ سيُقال عنهم ولهم إنهم ليسوا أصلاً من فلسطين بل من "إسرائيل".

يقول قرار الأمم المتحدة رقم ١٨١ لسنة ١٩٤٧: "تُنشأ في فلسطين الدولتان المستقلتان العربية واليهودية... إلخ"، وبما إننا قبلنا بحل الدولتين، وإذا أردنا الدّقة يجب أن نسمي دولتنا "دولة العرب الفلسطينيين في فلسطين" وليس "دولة فلسطين"، ويمكن أن نعطي هذه الدولة أي اسم آخر عدا "دولة فلسطين".

٢. على الفلسطينيين أن يميزوا بين الإقامة والمواطنة، فليس كل مواطن في دولة مقيماً فيها أو يعيش فيها، وقد يكون ممنوعاً من دخولها، وليس كل مقيم في دولة أو يعيش فيها مواطناً فيها. وحتى نضمن انتماء جميع الفلسطينيين إلى "دولة العرب الفلسطينيين في فلسطين" يجب أن تعطي هذه الدولة "بطاقة هويّة" لكل فلسطيني تعترف الدولة بكونه فلسطينياً، بغض النظر عن مكان إقامته وعمّا إذا كان له حق الإقامة فيها أم لا.

٣. على الفلسطينيين أن يقيموا بنك معلومات "ديمغرافية الشتات الفلسطيني"، والمقصود هنا هو أنّ تطبيق أي برنامج متعلق بالهوية الفلسطينية يجب أن لا يأتي اعتباطاً أو انتقاءً، بل يجب أن يشمل جميع الفلسطينيين في كل أماكن وجودهم في جميع نواحي العالم.

وهذا يعني أنه يجب التعرف على جميع أماكن وجودهم، والتعرف على أعدادهم وأسمائهم حتى مستوى العائلة النووية في كل موقع.

إنني لست خبير كمبيوتر، ولكنني أعرف أنه من الممكن بلا شك إدخال جميع هذه المعلومات على الحاسوب بطرق يسهل استرداد كل معلومة منها خلال ثوان، وفي أعقد الحالات خلال دقائق. أما نظام التبويب الذي أقترحه على من سيقّوم بالبرمجة الفنية لهذا المشروع فهو أن ينطلق من مُنطلق جغرافية فلسطين حسبما كانت قبل عام ١٩٤٨، فتقسم إلى ألوية، فأقضية، فمدن وقرى، ومن ثم يجري التبويب حسب التركيبة الاجتماعية، فتقسم القرية إلى حمائل، فعائلات،

فأسر، فأفراد، بحيث يعطي البرنامج صورة للشعب الفلسطيني كما لو بقي مجتمعاً واحداً في بلده. ثم يجري جمع المعلومات من الفلسطينيين عن طريق استمارة مصممة بما يتناسب مع أبواب برنامج الكمبيوتر المذكور أعلاه، ويوزع عن طريق (Chain Letter)، وتدخل المعلومات في البرنامج، ويجري تجديد المعلومات عن المواليد والوفيات مرّة كل ٥ سنوات أو عشر سنوات. ويمكن لهذا البرنامج أن يخدم كشبكة اتصال بين الفلسطينيين في جميع نواحي العالم.

٤. العنصر الرابع في هذا المشروع هو ما يمكن أن نسميه "مشروع محو الأميّة الثقافية الفلسطينية". من الواضح أن الفلسطيني لا يمكن أن يكون ملمّاً بمبادئ الثقافة الفلسطينية دون أن يكون ملماً بمبادئ الثقافة العربية الإسلامية الأم. وهذا المشروع يتطلب خلق جسم من المثقفين الفلسطينيين وغيرهم من العرب، يُطلب منهم التعرف على عناصر تعد مقوّمات أساسية في الثقافة الفلسطينية، أي عبارة عن "أبجدية" للثقافة العربية عامة والفلسطينية بشكل خاص، بحيث يمكن اعتبار من يعرف هذه العناصر معرفة جيّدة "ليس أمياً" في الثقافة الفلسطينية والعربية–الإسلامية بشكل عام، حتى لو كان مندمجاً كليّاً في ثقافة مجتمع غير عربي. وتصاغ هذه العناصر بشكل برنامج تثقيفي تتناسب حلقاته مع مراحل نضوج الفرد من لحظة الولادة إلى سن العشرين، ثم يوزع هذا البرنامج على الفلسطينيين في جميع أنحاء العالم، اعتماداً على "بنك المعلومات الديمغرافية" المذكور سابقاً، وبكل الطرق والوسائل الممكنة.

على الرغم من كل الحديث الذي يدور في العالم الغربي اليوم حول التعددية الثقافية، فإن جميع شعوب العالم اليوم، التي تسلك كوحدة قوية وككل متماسك وذات هوية موحدة، تمتاز بأنها تقوم على أساس وجود لغة وحدود جغرافية معروفة وثقافة وطنية موحدة ومشتركة بين جميع أفرادها. وتعتمد الشعوب في نقل هذه الثقافة من جيل إلى جيل على استعمال اللغة الموحدة، وعلى نظام موحد من المدارس الأساسية، أي الابتدائية والثانوية التي تعلّم برامج موحدة في صلبها وجوهرها، وعلى تجربة الخدمة العسكرية الإجبارية الموحدة التي تلي عادة إنهاء المدرسة الثانوية مباشرة (فقد اعتمدت "إسرائيل" مثلاً على هاتين المؤسستين في خلق نواة ثقافية موحدة من أصل جماعات مختلفة ثقافياً واجتماعياً وعرقياً). فالإنسان الحديث لا يعطي ولاءه لملك أو قائد ولا لأيديولوجيا سياسية، وإنما قبل ذلك كله لثقافته. وينتج عن وجود هذه النواة أو اللب من الثقافة المشتركة بين جميع أفراد المجتمع أنها تجعل عملية الاتصال والتفاعل والتفاهم ضمن حدود المجتمع الواحد أسهل، وأكثر منها عبر حدود ذلك المجتمع، لأن عملية الاتصال والتفاهم بسهولة ودقة ونجاعة بين أفراد المجتمع الواحد عملية مهمة جداً للحفاظ على وحدة وتماسك ذلك الشعب أو المجتمع، وعلى استمرارية هويته الثقافية الموحدة.

## كيف تأتي سهولة الاتصال بين أبناء الثقافة الواحدة؟

سهولة ونجاعة الاتصال هذه تأتي من طبيعة اللغة والعقل الإنساني وكيفية الاتصال بين بني الإنسان. واللغة ليست مجرد مفردات، وليست مجرد معان حرفية للمفردات، وإنما هناك معانٍ ومعانٍ للمعاني؛ أو مستوى ثانٍ من المعاني، وهذا المستوى الثاني مهم جداً للتفاهم بين بَني الإنسان. عندما نسمع حديثاً أو نقرأ مادة مكتوبة فإن المعنى السطحي الحرفي والصريح لكل مفردة نقرؤها أو نسمعها يكون أشبه بقمة الجبل الجليدي التي تظهر فوق سطح الماء ولكن القسم الأكبر المخفي تحت السطح هو المعنى الذي يضيفه القارئ أو السامع من معلومات لديه هو، ذات علاقة بتلك المفردة، وقد يضيف القارئ تلك المعلومات دون وعي منه ودون الانتباه بأنه أضافها إلى المعنى. هذا الجزء المخفي هو ما سميته "معنى المعنى"، وهذه "الهالة" من المعاني التي نضيفها إلى كل مفردة وكل رمز وكل إشارة، تتكون من جميع التداعيات والارتباطات والذكريات والصور والمشاعر والعواطف التي تستدعيها تلك المقدرة على المستوى الواعي واللاواعي في ذهن القارئ أو السامع.

فنحن عادة نقول أكثر بكثير مما نلفظ، ونفهم أكثر بكثير مما نسمع. وكلما كان الرمز الظاهر أقرب إلى تجارب الفرد الحياتية والفكرية والعاطفية كلما ازدادت مساحة تلك "الهالة" من المعاني والتداعيات التي يجلبها الرمز إلى ذهن ذلك الفرد. وكلما كانت التجارب والمعارف بين أي فردين أكثر زادت مساحة الهالات أو معاني المعاني المشتركة للرموز المشتركة بينهما، وسَهُل التفاهم بينهما دون الحاجة إلى الكثير من الكلام وإلى التوضيح والتفسير، والعكس بالعكس. وعليه فإنه كلما زادت المعارف الثقافية المشتركة سهل الاتصال، ولذلك يقال عادة عن أي توأمين إنهما يستطيعان التفاهم حتى من دون كلام، ويعرف كل منهما ما يريد الآخر قوله حتى قبل أن يقوله.

وبعكس ذلك، فإن التفاهم بين شخصين من ثقافتين مختلفتين يكون أصعب وبحاجة إلى مقدار أكبر من التوضيح والتفسير، وقد يحدث بينهما الكثير من سوء الفهم نتيجة افتراضات خاطئة حول مقدار المعلومات الضمنية الموجودة لدى كل منهما، ولذلك فإن المثل القائل: "إبن بطني بفهم رطني" هو أصدق من القول: "إن اللبيب من الإشارة يفهم"، فأغلب الظن أن "اللبيب" يفهم لأنه في الحقيقة "ابن بطني"، أي لأنه يشترك معي في معرفة دلالات تلك الإشارة.

لا حاجة إلى الإطالة في الشرح حول ما حدث للشعب الفلسطيني، وحول أوضاع الفلسطينيين في الوقت الحاضر (ولكن تصوروا كم من الشرح كنت سأحتاج لو كان المستمعون أناساً جاؤوا من المريخ)، بل يكفي أن نشير إلى أن ما حدث للفلسطينيين من التشتت واللجوء قد قلل من الاتصال بينهم. أضف إلى ذلك انخراط الكثيرين منهم بمجتمعات أخرى، وتأثرهم بثقافتهم، وعدم وجود مدارس خاصة بهم، وعدم تحكمهم بمناهج التدريس في أماكن وجودهم، وطبعاً عدم وجود تجربة الخدمة العسكرية

العامة والموحدة لديهم. كل ذلك قلل من العناصر الثقافية الفلسطينية المشتركة بينهم، وأضاف الابتعاد الجغرافي والجسدي بينهم فروقاً ثقافية تجعل التواصل والتفاهم بينهم صعباً حتى لو تمكنوا من اللقاء جسدياً، كما حدث لقسم منهم منذ اتفاق أوسلو. ولا أظنني أفشي سراً عندما أقول إنه قد ظهرت هناك بعض الصعوبات في الاتصال والتفاهم بين بعض العائدين وبعض المقيمين في الضفة والقطاع.

وإذا عدنا إلى ما ذكرنا سابقاً عن دور الثقافة في الاتصال والتفاهم فإنه يمكن القول إن الكثيرين من الفلسطينيين أصبحوا "معاقين ثقافياً"، على مستوى الثقافة الفلسطينية، وهم بحاجة إلى "تأهيل ثقافي" ليتمكنوا من الالتحام بالثقافة الفلسطينية الأم إذا تسنت لهم العودة، أو لكي يبقى الشعب الفلسطيني شعباً واحداً له هوية موحدة وشخصية موحدة. هذا "التأهيل الثقافي للفلسطينيين المعاقين ثقافياً" هو ما قصدته بطرحي "مشروع محو الأمية الثقافية الفلسطينية".

وهنا نصل إلى السؤال: ما هي العناصر أو المعلومات التي يجب أن يحويها مثل هذا البرنامج؟

إنني لا أريد، ولا أقدر، أن أتقدم بلائحة تحتوي على العناصر المطلوبة بالتحديد، ولكن اعتماداً على ما ذكرناه سابقاً، فإن لدينا بعض مواصفات هذه العناصر التي يجب أن تكون موجودة ضمن الخلفية الثقافية لجميع أو معظم الفلسطينيين البالغين العاقلين المؤهلين للمشاركة في المجتمع الفلسطيني بشكل مقبول وفعال. وسأكتفي هنا بذكر بعض هذه المواصفات، آملاً أن أعود إلى تفصيل العناصر نفسها في مقالة أخرى.

هذه المعلومات ليست بالضرورة عن فلسطين والفلسطينيين، وإنما مما يهم الفلسطينيين، ومن المواضيع التي تثير في أذهانهم مقداراً كبيراً من التداعيات والمعلومات الضمنية والعواطف والمشاعر، فمعرفة من هو "هرتسل" أو "وايزمن" ضرورية للشخص المثقف فلسطينياً بقدر ما هو ضروري أن يعرف من هو الحاج أمين وفوزي القاوقجي. كذلك فإن هذه المعلومات يجب أن تكون ذات عمق واستمرارية في الثقافة الفلسطينية، وليست عابرة، لكنها قابلة للتطور والتغير ولكن ببطء وبشكل تدريجي.

القسم الأكبر من هذه المعلومات سيأتي طبعاً من التراث الفلسطيني الرسمي والشعبي، ومن تاريخ فلسطين والفلسطينيين، ومن جغرافية فلسطين، ولكن قسماً كبيراً منها يجب أن يكون، كما ذكرنا سابقاً، من وعَنْ غير فلسطين والفلسطينيين ولكن مما يهم الفلسطينيين، ومما كان له أثر في تاريخهم. وبشكل عام، هذه المجموعات يجب أن تكوّن بمجموعها خلفية ثقافية تؤهل الفرد للاتصال والتفاعل والتفاهم بنجاعة وطلاقة ومرونة في المجتمع الفلسطيني.

وطبعاً، فإنني أتحدث هنا عن الخصوصية الفلسطينية بالذات، وأفترض أن هذا الإنسان الذي نسعى إلى تأهيله فلسطينياً هو في الأصل مؤهل على المستويين العربي–الإسلامي والعالمي، وإلا لما كانت هناك حاجة لتأهيله فلسطينياً، ولا نفع يرجى من ذلك. بقي أن أقول إن مثل هذا المشروع يتطلب جهازاً ضخماً محلياً، كما يحتاج إلى تعاون وثيق مع سلطات الدول المضيفة ومع قيادات التجمعات الفلسطينية في تلك الدول.

نعود فنلخص ما قلناه سابقاً؛ إن الكثيرين من أبناء الشعب الفلسطيني أصبحوا "معاقين ثقافياً" بالنسبة إلى جوهر الثقافة الفلسطينية، وهذه الإعاقة تزيد مع مطلع شمس كل يوم، سواء بين الفلسطينيين في الشتات أو بين المقيمين على أرض الوطن، ونحن بحاجة إلى برنامج "إعادة تأهيل" لهؤلاء الناس. وإذا نجحنا في تنفيذ مثل هذا المشروع فقد يمكننا أن نأمل ببقاء الشعب الفلسطيني شعباً واحداً له هوية وثقافة موحدة.

# تراثنا الشعبي على الساحة الدولية

سأتابع الحديث حول الحركة الفلكلورية الفلسطينية، وبالذات حول إطلالة هذه الحركة على العالم الخارجي واطلاعه على بعض نواحي الفلكلور الفلسطيني.

إن مما يُميّز علم الفلكلور عن غيره من الحقول الأكاديمية، هو مواكبة نشوء هذا الحقل لنشوء الحركة القومية أو الوطنية التحررية في الكثير من بلدان العالم. وهذا ينطبق ليس فقط على نشوء الحركات الفلكلورية في البلدان المختلفة بل أيضاً على نشوء الحقل نفسه ككل. فالفلكلور حقل أوروبي في أصله، وقد تزامنت بدايته مع بداية ظهور الفكر القومي والحركة الرومانسية في أوروبا بعد انتهاء العصور الوسطى ونظام الإقطاع فيها وتحوّل النظام السياسي من الإقطاع إلى الدولة القومية، أي الدولة التي تتطابق حدودها السياسية والجغرافية مع التوزيع الجغرافي لمجموعة سكانية قومية أو عرقية. مثل هذه الوحدات استعملت الفلكلور من أجل تعريف نفسها وتثبيت هويتها من جهة، ومن أجل تجميع أفراد الشعب وراء القيادة القوميّة من جهة أخرى.

من هنا نشأ حقل الفلكلور في البداية، ولا تزال نفس هذه الأهداف تكمن وراء نشوء الحركات الفلكلورية في البلدان المختلفة. فنحن نجد أن الدول التي حصلت على استقلالها وأصبح لها كيانها الثابت والمستقر أصبح حقل الفلكلور فيها حقلاً أكاديمياً عادياً مثل علم الاجتماع أو الفيزياء أو الكيمياء. أما حركات الفلكلور النشيطة فإننا نجدها أينما نجد شعباً ما زال يصارع من أجل هويته وحريته واستقلاله. إن لدى الفلسطينيين في الوقت الحاضر حركة فلكلورية فتيّة ونشيطة،

والسبب في ذلك هو أن الفلسطينيين ما زالوا في مرحلة الصراع من أجل التحرر الوطني. وأنا أتوقع أنه عندما تصبح لنا دولتنا الفلسطينية الحقيقية المستقلة فإن حركتنا الفلكلورية ستصبح حقلاً روتينياً عادياً كباقي الحقول الأكاديمية.

لقد ولدت الحركة الفلكلورية الفلسطينية منذ البداية في إطار دُوَلي، فجميع الذين اهتموا بالفلكلور الفلسطيني والحياة الشعبية الفلسطينية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، ومعظمهم حتى سنة ١٩٤٨، كانوا من المستشرقين الأوروبيين، الإنجليز والألمان بشكل خاص. هذه طبعاً لم تكن حركة فلكلورية فلسطينية بل موجة من الاستشراق، ولم يكن هدف هؤلاء المستشرقين المحافظة على التراث العربي الفلسطيني ولا دعم الحركة التحررية العربية وإنما التعرف على المجتمع العربي بعامة والفلسطيني بخاصة لأهداف تبشيرية دينية أو استعمارية. ولكن بغض النظر عن أهداف هؤلاء المستشرقين فقد جنينا، نحن الفلسطينيون، بعض الفائدة من عملهم، إذ أنهم جمعوا وحفظوا لنا مقداراً كبيراً من المواد الفلكلورية والأثنوغرافية التي تصف الحياة الشعبية في فلسطين في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ومن جهة أخرى فإن عدداً من الفلسطينيين قلّدوهم هؤلاء المستشرقين واشتركوا معهم، وكوّنوا بذلك الجذور الأولى للحركة الفلكلورية الفلسطينية الوطنية. هذا مع العلم بأن هؤلاء الفلسطينيين الذين عملوا في الفلكلور قبل منتصف القرن العشرين، أمثال توفيق كنعان وإلياس حداد واسطفان اسطفان وعمر الصالح البرغوثي، عملوا بنفس الأسلوب والطريقة التي عمل بها المستشرقون، ونظروا إلى الثقافة العربية الفلسطينية على أنها بقايا أو ترسبات من ثقافة الإسرائيليين أيام العهد القديم، فكان معظم عملهم يتلخص في اكتشاف أوجه التشابه بين بعض نواحي الحياة الشعبية عند الفلسطينيين المعاصرين وتلك المذكورة في العهد القديم، وبهذا فإنه على الرغم من أنهم قاموا بجمع وتدوين الكثير من التراث الشعبي الفلسطيني فإنه لا يمكن اعتبارهم جزءاً من حركة فلكلورية فلسطينية وطنية حقيقية.

أثناء المرحلة التالية، أي ما بين ١٩٤٨ و١٩٦٧، كانت معظم الأقطار العربية قد أصبحت دولا مستقلة، وأصبح لكل منها حركتها الفلكلورية المنفصلة. أما بالنسبة للفلسطينيين فكانت هذه المرحلة مرحلة ضياع تام نتيجة كارثة ١٩٤٨ والشتات والدمار الذي حل بهم، فلم تتبلور لديهم قيادة سياسية أو علميّة أو فلكلورية، وكانت بداية استعادة التوازن والخروج من الضياع بتشكيل منظمة التحرير عام ١٩٦٤ بقيادة أحمد الشقيري ورعاية جمال عبد الناصر، إلا أن المنظمة لم تصبح فعّالة إلا بعد حرب ١٩٦٧ وذلك لسببين: أولهما أن حرب ٦٧ التي انتصرت فيها إسرائيل انتصاراً حاسماً ضعضعت النظم العربية وأظهرت ضعفها وأضعفت قبضتها على منظمة التحرير، مما أعطى المنظمة حرية التحرك والمناورة وأخذ المبادرة. والسبب الثاني أن حرب ٦٧ أقنعت الفلسطينيين أن عليهم أن يتولّوا قضيتهم بأنفسهم، فالتفوا حول المنظمة ودعموها وزاد نشاط الفلسطينيين السياسي والاجتماعي والعسكري، وقاموا ببناء المؤسسات الوطنية بدعم من المنظمة ومن أجل دعم

المنظمة. وكان من ضمن هذا النشاط عدد من المؤسسات التي تبنت الحفاظ على التراث الشعبي، والتي أدت إلى نشوء حركة فلكلورية فلسطينية وطنية حقيقية. لقد كان لدينا عدد من حملة الشهادات العليا في حقل الفلكلور قبل ١٩٦٧، أمثال عيسى المصو وعبد اللطيف البرغوثي، ولكن الحصول على تلك الشهادات جاءت بناء على مبادرات فردية ولم تكن جزءاً من موجة اهتمام بحقل الفلكلور. كذلك فإن الفلسطينيين بعد ما عانوه أثناء نكبة ٤٨ من تشتت الأهالي وضياع الأرض والممتلكات، لجئوا إلى التعليم بشكل عام كوسيلة للبقاء، وكان من ضمن الحقول التي طرقوها حقل الفلكلور، ولكنهم لم يهتموا به بشكل خاص، بل إن الاهتمام الرئيسي كان باتجاه الحقول التي كان من شأنها أن تخوّلهم الحصول على العمل وكسب الرزق، كالطب والهندسة وغيرها من الحقول المهنية.

فالحركة الفلكلورية الفلسطينية الموجهة والمنظمة لم تبدأ إلا بعد حرب ١٩٦٧، مع ازدياد قوة منظمة التحرير ونفوذها وقيام المؤسسات الوطنية التي كرّست بعض جهدها لحماية التراث الشعبي، فأقامت الفرق والمعارض والمتاحف والمهرجانات والأرشيفات. وكان من أوائل هذه المؤسسات "جمعية إنعاش الأسرة" في مدينة البيرة، وتبعتها مؤسسات أخرى. والمنطق في مواكبة حركات التراث الشعبي لحركات التحرر القومي أو الوطني تأتي من كون العلاقة بينهما دائرية أو متبادلة، أي أن كلاً منهما تستقي من الأخرى وفي نفس الوقت تصب فيها، فالحركة الفلكلورية تساعد في بلورة الهوية والأهداف الوطنية وفي تجميع أبناء الشعب حول تلك الأهداف وحول القيادة الوطنية، والحركة الوطنية من جهتها تساعد في بناء المؤسسات الوطنية التي بدورها ترعى وتدعم الحركة الفلكلورية.

يأتي دعم الحركة الفلكلورية للحركة الوطنية عن طريق توجيه رسالتها باتجاهين أو إلى جمهورين مختلفين، الأول أبناء المجتمع أو الشعب نفسه، والثاني العالم الخارجي. وسأتحدث عن النوع الأول باقتضاب ثم أتوسع أكثر عند الحديث عن النوع الثاني. أما بالنسبة للرسالة الداخلية الموجهة لأبناء الشعب أو المجتمع نفسه، فإن الفلكلور، كما أسلفنا، يساعد في بلورة هوية المجتمع ويزيد من تلاحمه وتماسكه، كما يساعد في بلورة الأهداف القومية والوطنية وتعريف عامة الناس بها وتجميع أبناء المجتمع حول هذه الأهداف وحول القيادة التي تسعى إلى بلوغ هذه الأهداف. أما بالنسبة للعالم الخارجي، فإن لكل حركة تحرر قومية أو وطنية رسالة ترغب في إيصالها إلى بلدان وشعوب العالم الأخرى لتكسب تفهمهم وتعاطفهم ودعمهم، وقد تكون الحركة الفلكلورية الوطنية هي أفضل وأثمن رسول لإيصال هذه الرسالة، فالفلكلور يثبت وجود الشعب ويوصل رسالته ويدافع عن قضيته ويبرز وجهه الحضاري وذوقه الفني والجمالي ويعرف باقي العالم بقيمه وعاداته وتقاليده وممارساته اليومية.

والسؤال الآن هو: إلى أية درجة نجحت حركة الفلكلور الفلسطينية في إيصال رسالتها ورسالة الثورة والقضية والشعب الفلسطيني؟ أعتقد أننا نتفق جميعاً

أننا نجحنا، كحركة فلكلورية فلسطينية، في إيصال رسالتنا داخلّياً وتعريف جماهير شعبنا بقضيتنا وهويتنا وجذورنا عن طريق الكتب والمجلات والمنشورات والمؤتمرات والمعارض والمهرجانات وغير ذلك من النشاطات الفلكلورية. أما بالنسبة للعالم الخارجي فلا أعتقد أننا نجحنا في إيصال رسالتنا بنفس الدرجة التي نجحنا بها داخلياً، ولكنا ما زلنا في بداية الطريق وما زال المجال مفتوحاً أمامنا. فدعونا إذاً نقيّم إمكاناتنا في بعض نواحي الفلكلور التي تصلح للاشتراك في الخطاب الفلكلوري الحضاري على المستوى العالمي. من هذه النواحي مثلاً الفرق الفلكلورية والمسرحية والمعارض والمتاحف والكتب والنشر في الدوريّات المختصة والاشتراك في المؤتمرات الدولية. ولنأخذ كلا منها على حده:

**الفِرَقْ:** لدينا عدد من الفرق الفلكلورية الناجحة، منها فرق الدبكة والرقص الشعبي والغناء الشعبي والفرق المسرحية، وقد نجح الكثير من هذه الفرق في اختراق الحواجز التي تضعها السلطات الإسرائيلية وقامت بتقديم عروض ناجحة في الكثير من دول العالم، خصوصاً دول غرب أوروبا والولايات المتحدة. ولكن هناك ملاحظتان على عروض هذه الفرق: الملاحظة الأولى هي أن هذه الفرق تقدّم في معظم الوقت عروضها للجاليات العربية في تلك البلدان وليس للسكان الأصليين فيها، أي أن الرّسالة في كثير من الحالات تصل إلى الذين لا يحتاجونها. والملاحظة الثانية، والتي قد يختلف معي كثيرون بخصوصها، هي أن العروض التي تقدمها هذه الفرق هي عروض فنيّة مستوحاة من التراث الشعبي وليست هي بحد ذاتها تراثاً شعبياً. ولا أقصد هنا الاستخفاف بقيمة الفن، ولكن المقصود القول بأن الفن يختلف عن التراث الشعبي ولا يسد مسدّه ولا يؤدي حتماً نفس الرسالة أو نفس الوظيفة.

**المعارض والمتاحف:** هنالك مجموعات من التراث الشعبي المادي الفلسطيني في عدد من المتاحف ذات المستوى العالمي، وقد لاقت هذه قبولاً جيداً. وانجح هذه المواد وأكثرها قبولاً على المستوى العالمي هو الزي الشعبي الفلسطيني، وخصوصاً الثوب الفلاحي المطرّز، فهناك مجموعة ضخمة من الأزياء الشعبية الفلسطينية في متحف ولاية نيومكسيكو في الولايات المتحدة، وقد تكون مجموعة الأزياء الشعبية الفلسطينية الموجودة في المتحف البريطاني أضخم وأفضل مجموعة من نوعها في العالم، وتضم أزياء من جميع نواحي فلسطين يرجع بعضها إلى منتصف القرن التاسع عشر. وهناك مجموعة كبيرة من الأزياء الفلسطينية المنتقاة لجمالها وجودتها وأصالتها لدى وداد قعوار، وقد قامت السيدة قعوار بعرض هذه المجموعة في عدد من الدول الأوروبية خلال السنوات القليلة الماضية، ولاقت هذه العروض قبولاً واستحساناً أكسبا هذه المجموعة وصاحبتها شهرة كبيرة. وتقوم الجاليات الفلسطينية في جميع أماكن تواجدها بعروض للأزياء الشعبية الفلسطينية على المستويات المحلية في الأعياد والمناسبات الوطنية.

وهنالك مجموعات من التراث الشعبي الفلسطيني المادي في أيدي عدد من المؤسسات والأفراد الإسرائيليين، وقد حاولوا الادّعاء بأنها جزء من التراث اليهودي أو الإسرائيلي ولكن وجود المجموعات التي ذكرناها سابقاً ونشاط الحركة الفلكلورية الفلسطينية بشكل عام نجحت في اطلاع العالم على حقيقة التراث الشعبي الفلسطيني وأفسدت على الإسرائيليين هذه الخطط والادعاءات. ولكن من المحقق أننا لم نر بعد نهاية المحاولات الإسرائيلية لسلب وانتحال نواح من الفن والتراث الشعبي والفلسطيني، وعلى الحركة الفلكلورية الفلسطينية ألاّ تتوانى أو تتراخى بل أن تبقى بالمرصاد للتصدي لمثل هذه المحاولات.

**الكتب والدوريات:** الأكثرية الساحقة مما نشره الفلسطينيون الذين ساهموا ويساهمون في الحركة الفلكلورية الفلسطينية جاء باللغة العربية ونُشر محلّيا، وهذا طبيعي ومنطقي، خصوصاً وأن الكثير مما كتب ونشر جاء في إطار الجمع والتبويب والتوثيق والحفظ وليس في إطار الدراسات النظرية والتحليلية. ومن الطبيعي أن يجري الجمع والتوثيق والأرشفة لأي تراث شعبي في العالم من قبل الحركة الفلكلورية المحلية وباللغة المحلّية ضمن الإطار المحلّيّ. هنالك طبعاً عدد كبير من الكتب والدراسات باللغات الأوروبية المختلفة، خصوصاً الألمانية والإنجليزية، حول التراث الشعبي والحياة الشعبية الفلسطينية، والتي قام بها المستشرقون الأوروبيون وبعض العرب قبل عام ١٩٤٨، ولكن هذه الدراسات، كما ذكرنا سابقاً، كانت عن الفلسطينيين ولم تكن من وجهة نظر فلسطينية ولا لصالحهم بل كانت تشتغل ضدهم ولصالح أعدائهم. هنالك أيضاً عدد من الكتالوجات التي صدرت باللغة الإنجليزية عن المجموعات التي ذكرناها سابقاً، كتلك الموجودة في متحف ولاية نيومكسيكو والمتحف البريطاني ومجموعة وداد قعوار، ولكنها جميعها لا تتعدى كونها كتالوجات أو دليل لمجموعات من الأزياء الشعبية وليست دراسات أكاديمية، وهي لا تحمل رسالة عن المجتمع والشعب الذي أنتج تلك الأزياء، اللهم إلا الرّسالة التي ينطوي عليها جمال تلك الأزياء وجمال أنماط التطريز الموجودة عليها.

لقد صدر عام ١٩٨٩ كتابان حول ناحيتين من الفلكلور الفلسطيني، وأحرز هذان الكتابان شهرة عالمية وأدخلا الفلكلور الفلسطيني إلى المسرح الدولي للدراسات الفلكلورية الأكاديمية. الأول يدور حول القصة الشعبية الفلسطينية وعنوانه *Speak, Bird, Speak Again: Palestinian Arab Folktales* من تأليف إبراهيم مهوّي وشريف كناعنة، وقد صدر عن جامعة بيركلي في كاليفورنيا. أما الكتاب الثاني الذي اشتهر على المستوى الدولي فهو كتاب *Palestinian Folk Costume* من تأليف الدارسة البريطانية "شيلا وير" والذي صدر عن المتحف البريطاني في إنجلترا وعن جامعة نيومكسيكو في الولايات المتحدة في نفس الوقت.

قبل ذلك نشرت عناية بشناق كتاباً باللغة الإنجليزية بعنوان Arab Folktales وهو يحتوي على عدد من القصص الشعبية الفلسطينية ولكنه يتحدث عن الفلكلور العربي بشكل عام ولا يختص بالفلكلور الفلسطيني. كذلك نشرت جامعة بيرزيت كتاباً يحتوي على قصص شعبية فلسطينية من قرية أرطاس باللغتين العربية والإنجليزية وقام بتحريره الدكتور عبد اللطيف البرغوثي، ويقوم كاتب هذا النص، الدكتور شريف كناعنة، بتحرير كتاب باللغة الإنجليزية يحتوي على عدد من المحاضرات تم تقديمها أثناء "المؤتمر العالمي الأول للفلكلور الفلسطيني" الذي عقد في القدس برعاية "مركز إحياء التراث العربي" في الطيبة، وكانت معظم هذه المحاضرات قد قدّمت باللغة العربية وتمت ترجمتها إلى الإنجليزية ترجمة فورية للحضور ثم تُرجمت للطباعة فيما بعد.[١]

**المؤتمرات الفلكلورية:** يمكن إيصال صوت الحركة الفلكلورية الفلسطينية، ومن خلالها صوت الشعب والثقافة الفلسطينية، إلى باقي العالم عن طريق المؤتمرات الدولية. ويمكن أن يأتي ذلك عن طريق مؤتمرات تعقدها المؤسسات الوطنية الفلسطينية ويدعى إليها علماء الفلكلور من الدول الأخرى، أو عن طريق حضور الفلكلوريين الفلسطينيين للمؤتمرات الدولية ومشاركتهم في تقديم الأبحاث والدراسات. لقد جرت حتى الآن تجربة واحدة من النوع الأول وهي "مؤتمر القدس العالمي للتراث الشعبي الفلسطيني" الذي جرى ذكره سابقاً، وقد اشترك في هذا المؤتمر عدد من الضيوف من دول مختلفة وكانت التجربة ناجحة. ولكن من جهة إيصال رسالتنا إلى باقي العالم فإن المردود لاشتراكنا في المؤتمرات الدولية أكبر من مردود عقدنا للمؤتمرات عندنا في البلاد. فتكاليف عقد المؤتمرات مرتفعة جدّاً ويمكننا أن نرسل عشرات من المحاضرين الفلسطينيين إلى مؤتمرات دولية بتكلفة أقل من عقد مؤتمر دولي واحد داخل البلاد. كذلك فإننا نستطيع أن نستضيف عدداً قليلاً فقط من المحاضرين الأجانب في مؤتمراتنا المحلّيّة بينما يستطيع كل محاضر أن يخرج إلى المؤتمرات الدولية الضخمة وأن يوصل صوته إلى مئات المشتركين. وقد بدأ اشتراك الفلسطينيين فعلاً في المؤتمرات الفلكلورية الدولية في السنوات الأخيرة فقط، وعدد الذين شاركوا في هذه المؤتمرات قليل جداً ومنهم د. عبد اللطيف البرغوثي، د. شريف كناعنة، د. أحمد بكر، د. إبراهيم المهوي ود. منعم حداد. وتعود قلة الاشتراك في هذه المؤتمرات معظم الوقت إلى عدم توفر الدعم المالي، وإلى عدم الإطلاع على ما يجري على المسرح الأكاديمي العالمي في حقل الفلكلور، وعدم معرفة كيفية الاتصال وترتيب الاشتراك في هذه المؤتمرات، خصوصاً وان الكثيرين من النشيطين على مستوى الحركة الفلكلورية المحلّية هم من الهواة والذين ليس لديهم الكثير من التدريب الأكاديمي الرّسمي في حقل الفلكلور، بالإضافة إلى أن عدم إتقان اللغة الإنجليزية ربما يقف عائقاً أمام البعض منهم.

## الهوامش

[١] صدر الكتاب عن مركز إحياء التراث العربي في الطيبة فيما بعد سنة ١٩٩٤ بعنوان *Folk Heritage of Palestine*

# جرانكفست والفلكلور والهوية الوطنية الفلسطينية*

## مقدمة

قد يكون هذا المؤتمر أول لقاء رسمي – وربما غير رسمي أيضاً – بين الدارسين والباحثين في العلوم الاجتماعية من الفلسطينيين والفنلنديين، مع أنه من الجدير بهم أن يكونوا قد كوّنوا مثل هذه العلاقات منذ زمن طويل وان تستمر تلك العلاقات بينهم في الحاضر والمستقبل، إذ أن هناك ثلاثة عناصر على الأقل تستدعي وتشجع مثل تلك العلاقات. أول تلك العناصر المشتركة بينهم هو العالمة الفنلندية هيلما جرانكفست وإنتاجها العلمي والأكاديمي حول التراث الشعبي الفلسطيني، وثانيها أنهما يشتركان في كون الشعبين، الفلسطيني والفنلندي، قد قاسى كل منهما تجربة احتلال غريب لأرضه لمدة طويلة، وثالثها أنه ظهرت عند كل من هذين الشعبين، كردّة فعل على ذلك الاحتلال، روح وطنيّة قوية مستوحاة من ثقافة وتراث ذلك البلد. لقد نشأت بين الفلسطينيين في أوائل سبعينات القرن العشرين حركة فلكلورية قوية غذّت وألهمت المقاومة والصمود الفلسطيني، خصوصاً أثناء فترة الانتفاضة، بصورة لا تقل عن إلهام الـ "كاليفالا"[1] للصمود والنضال الفنلندي ضد السويدي والرّوسي في حينه.

---

* قدّمت هذه الورقة أصلاً باللغة الإنجليزية في مؤتمر عقد في مدرسة "طاليطا قومي" في بيت جالا أثناء الفترة ٣-٧ آب، ١٩٩٧ تكريماً لذكرى العالمة الفنلندية هيلما جرانكفست.

لقد جاءت دراسات هيلما جرانكفست في الفلكلور الفلسطيني، والتي بدأت قبل حوالي ثلاثة أرباع القرن، وكأن هيلما كانت تتوقع ما كان سيحدث للفلسطينيين فيما بعد. فقد كانت دراساتها الفلكلورية مفصّلة وشاملة ودقيقة وصادقة، وكأنها كانت تعرف أن الفلسطينيين سيمرّون فيما بعد بظروف عصيبة تتطلب منهم اللجوء إلى تراثهم وثقافتهم الشعبية التقليدية والاستعانة بها. إن الفلسطينيين اليوم قلقون على مستقبلهم ربما أكثر من أي شعب آخر في العالم، لأنهم يواجهون ظروفا تهدد هويتهم وحتى بقاءهم الجسدي. فهم اليوم، نتيجة لتشتت أكثر من نصفهم في شتى بقاع العالم، ونتيجة لرزوحهم تحت الاحتلال في الضفة والقطاع، ولتهميش الموجودين منهم في إسرائيل، بحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى الشعور بوجود تراث موحد ورموز مشتركة تحافظ على ترابطهم ووحدتهم كشعب واحد متماسك.

## نفي الهوية الفلسطينية

إن الهجمة البشعة على شرعية الهوية الفلسطينية، كشعب وكأصحاب البلاد الشرعيين، وتجربة التحكم والتسلط الخارجي عليهم، والدّعوة إلى تجميع يهود العالم على أرض فلسطين وإقامة الدولة اليهودية "النقيّة"... هذا كله لم يبدأ فعلاً مع بداية الحركة الصهيونية، وإنما ورثت الصهيونية هذه الأفكار من الحركة الاستعمارية الأوروبية، والتي سادت أوروبا أثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد سادت في انجلترا بشكل خاص في ذلك الوقت نظرية كولونيالية مرتبطة بفلسطين، جمعت بين المصالح الاقتصادية والإستراتيجية، بالإضافة إلى الفكرة الدينية التي قالت بحق اليهود الإلهي في فلسطين، وإلى العداوة التقليدية تجاه الشرق ككل والعالم الإسلامي بشكل خاص. وتعاظمت الهجمة على الهوية الفلسطينية حوالي منتصف القرن التاسع عشر، إذ أصبحت أطماع الأوروبيين تتركز أكثر فأكثر على ما كانوا يسمّونه "الأرض المقدسة" فأنشئت "صناديق الأرض المقدسة" وزاد تشجيع رحلات السياحة إلى "الأراضي المقدسة".

هذه التطورات شجّعت الرّحالة والمبشرين والمختصّين بالدراسات التوراتيّة على نفي وجود الشعب الفلسطيني عن طريق تفسير عادات الفلسطينيين وتراثهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم الشعبية على ضوء نمط حياة العبريين القدماء، وتفسير جغرافية فلسطين على ضوء كتاب التوراة فقط. وبينما كانت عادات الفلسطينيين وتراثهم تُنسب إلى العبرانيين القدماء، كان السكان أنفسهم يُنظر إليهم من قبل هؤلاء الباحثين والدارسين نظرة استخفاف واحتقار.

بدأ هذا الوضع بالتغيّر نوعاً ما أثناء العقد الثالث من القرن العشرين، إذ نجد شخصاً مثل أولبرايت (W.F. Albright) الذي شغل منصب مدير المعهد الأمريكي للدراسات الاستشراقية في القدس لسنوات طويلة، قد بدأ منذ سنة ١٩٢١ يُنبِّه إلى ضرورة

جمع التراث الشعبي الفلسطيني لأن البلاد أصبحت تمر في مرحلة تغير اجتماعي وثقافي سريع. ومع أن اهتمام أولبرايت بجمع التراث الشعبي الفلسطيني كان صادقاً إلا أن ما كان يُعنيه من ذلك هو فهم عقل العبريين والكنعانيين القدماء وليس الاهتمام بالتراث والهوية الفلسطينية بحد ذاتها، وقد انتقلت رسالة أولبرايت حول الاهتمام بجمع التراث الشعبي الفلسطيني إلى جيل من المثقفين الفلسطينيين الذين شعروا بالمخاطر التي كانت تهدد التراث الفلسطيني مع بدء الانتداب البريطاني على فلسطين. وكان من أهم هؤلاء أشخاص مثل توفيق كنعان واسطفان اسطفان وحداد وعمر الصالح البرغوثي وغيرهم. وقد نشر هؤلاء دراساتهم في "مجلة جمعية الدراسات الشرقية الفلسطينية"، "Journal of Palestine Oriental Studies" (JPOS) التي كانت بمثابة الذراع الأكاديمي للانتداب البريطاني، والتي كان يحررها أولبرايت نفسه لسنوات طويلة. وكان لأبحاث هؤلاء الباحثين الفلسطينيين الأوائل نكهة استشراقية، إذا استمرّوا في تفسير الفلكلور الفلسطيني في كثير من الحالات حسب المرجعية التوراتية وحياة العبريين القدماء. إلا أن توجّهاتهم كانت في نفس الوقت فلسطينية، حيث كان اهتمامهم الأساسي يتركز على الفلكلور والهوية الفلسطينية وليس على التوراة نفسها، وكان حبهم واحترامهم للفلكلور الفلسطيني وللشعب الفلسطيني واضحاً في جميع الأبحاث التي نشروها.

وقد استمر النشاط الذي بدأه هؤلاء الباحثين في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين على يدي حركة فلكلورية نشطة تركزّت خصوصاً في منطقة رام الله–البيرة، وبالتحديد في جمعية إنعاش الأسرة، وقاد هذه الحركة منذ الستينات والسبعينات الدكتور عبد اللطيف البرغوثي.

## التأثير الإيجابي لأعمال هيلما جرانكفست

نعود الآن إلى عشرينات القرن العشرين وإلى أعمال الرّحالة والمبشرين والمستشرقين الأوروبيين، لنجد أن أهم تغيّر في النظرة والتوجه إلى الفلسطينيين وثقافتهم ومجتمعهم جاءت نتيجة أبحاث تلك الباحثة التي نجتمع اليوم تكريماً لذكراها، ألا وهي السيدة الفنلندية "هيلما جرانكفست". تشير جرانكفست نفسها إلى أبحاثها على أنها أعمال "اثنولوجية"، ولكن حسب المصطلحات السائدة في الحقل في هذه الأيام فإنني أفضّل أن أدعوها أعمالا "اثنوغرافيّة"، ويراها معظم الفلسطينيين المطلعين على أبحاثها كعالمة فلكلور وقد كانت في الحقيقة في حقل الانثربولوجيا ولكنها استعملت في وصفها للثقافة والحياة الشعبية في قرية "أرطاس" الكثير من المواد التي يمكن تصنيفها ضمن مواد الفلكلور.

وصلت جرانكفست القدس في الثاني عشر من تموز ١٩٢٥ لتدرس موضوع "النساء في التوراة"، وقد قرّرت أن تدعم وتكمّل دراساتها التوراتية بملاحظة

الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات في قرية أرطاس. ويظهر أنها لم تحتج إلا أياماً قليلة من ملاحظة حياة النساء في أرطاس حتى غيرت مرة واحدة موضوع دراستها وكذلك أسلوبها في إجراء الدراسة.

فيما يتعلق بتغيير موضوع دراستها كتبت فيما بعد على الصفحة الثالثة من كتابها "أحوال الزواج" الذي نشر سنة ١٩٣١ تقول: "لقد توصلت إلى قرار. سأترك في الوقت الحاضر النساء في كتاب العهد القديم، وبدلا من ذلك، سأقوم بدراسة مجتمع قريتي الصغيرة." أما بالنسبة لتغيير أسلوبها النظري في الدراسة، فيظهر أنها قررت – مع أنها لا تقول ذلك صراحة – أن تتحول من أسلوب الدراسة المقارنة إلى النظرية الوظيفية. فهي تكتب في نفس الموقع المذكور سابقا: "كانت الحقائق قد أقنعتني أنه من الخطأ أن تُؤخذ عادة واحدة وتدرس في فراغ بدلاً من محاولة النظر أولاً إلى العلاقات ودراسة جميع الظواهر بالتساوي وبأوسع ما يمكن." وتستمر جرانكفست فتقول أنها توصّلت إلى رأي يشبه رأي عالم الانثربولوجيا "مالنوفسكي" الذي يقول في أحد كتبه: "إن دارس الإثنوغرافيا الذي يبدأ بدراسة الدين وحده، أو التكنولوجيا وحدها، أو البناء الاجتماعي وحد، يقتطع لنفسه حقلاً مصطنعاً للدراسة مما يعيق دراسته بشكل جدي." ومالنوفسكي كما نعلم هو أحد مؤسسي النظرية الوظيفية في الأنثربولوجيا. مسلّحةً بالأفكار والمفاهيم الجديدة، تحوّلت جرانكفست إلى مواجهة ونقد الأفكار والمفاهيم السابقة التي كانت قد تخلّت عنها قبل مدة قصيرة. وقامت جرانكفست بعملية النقد هذه بجرأة وإخلاص نادراً ما نجدهما بين دارسي العلوم الاجتماعية حتى في أيامنا هذه. فنجد جرانكفست مثلا تتحدث عن وضع المرأة في أرطاس فتقول:

> "من المؤكد أنهن أحياناً يجدْن العبء الملقى عليهن ثقيل – والرجال الفلاحون يتفقون معهن في ذلك – ولكنهن بشكل عام عمليات أكثر من أن يكرّسن أنفسهنّ للتفكير المجرّد ولتحليل حالتهن النفسيّة. وأقلّ ما يفعلن هو أن يتذمّرن من الرجال، ومن بعض نواحي الحياة التي نعتبرها نحن في منتهى التعاسة، مثل تعدد الزوجات مثلاً فإنهن يتحدثن عنها بروح مرحة، وهذا مريح ومنعش بعد كل التذمّر حول الظلم الواقع على المرأة الشرقيّة، الذي تعوّدنا على سماعه. كنا حتى الآن حالما يجري الحديث عن وضع المرأة الفلسطينية، أو المرأة 'الشرقية' كما نفضّل أن ندعوها، نكتفي ببساطة بأن نصدر أحكاماً ذاتيّة بدلاً من تقصّي الحقائق والتعرّف على الأوضاع والقوانين الخاصة التي تتحكم بحياة المرأة في فلسطين" (ص ٢١–٢٢).

إنني لا أدرج هنا هذا الاقتباس من جرانكفست دعماً لممارسة تعدّد الزوجات بين الفلسطينيين – فذلك موضوع يختلف كليّاً – ولكن لأبيّن أنه لمن "المريح والمنعش" أن نجد حتى في هذه الأيام باحثا في العلوم الاجتماعية يحاول فهم ظاهرة ثقافية على ضوء إطارها الثقافي–الاجتماعي، بدلاً من اللجوء إلى مجرّد إدانتها، خصوصاً

عندما يكون الإطار هو الثقافة العربية الشرق–أوسطيّة وتكون الظاهرة ذات علاقة بالدين الإسلامي أو بأوضاع "المرأة الشرقيّة".

لقد انتقدَت هيلما جرانكفست بشدة الأدبيات الأوروبية المتوفّرة في أيّامها حول المجتمع والثقافة الفلسطينية. ليس فقط أن تلك الأدبيات كانت تنقصها الدراسات الإثنوغرافية، وتكوّنت بمعظمها من مواد جمعت بالطريقة المقارنة، بل إن المواد التي كانت متوفّرة والتي جمعت بالطريقة "المقارنة" المتخلفة نسبيّاً، كانت نفسها ناقصة. وتوضّح جرانكفست وجهة نظرها بقولها:

> "ولكنه ليس غريباً أن هذه المصادر ناقصة عندما نعرف مدى التّراخي والتساهل في أسلوب جمعها. إنها تتكوّن إلى حد بعيد من آراء ومقولات لرحّالة ومبشّرين لم يكن لديهم الوقت أو الاهتمام لدراسة الحقائق بشكل دقيق، فخلطوا معها انطباعاتهم وآراءهم الشخصية ذات الطبيعة الذاتيّة، أو أدخلوها بدلاً من الحقائق"(ص٧).

وتوضح جرانكفست آراءها هذه بإعطاء عدد من الأمثلة، منها مثلاً أن جيمس فريزر عندما كتب دراسته الكلاسيكية "الفلكلور في العهد القديم" أعطى أمثلة من جميع نواحي العالم ولكنه لم يكن قادراً على تقديم أمثلة من فلسطين، وهو المجتمع صاحب أكبر علاقة بالموضوع (ص٨). وتنهي جرانكفست نقاشها حول وضع الدراسات الفلسطينية سنة ١٩٣١ بإصدار تحذير لزملائها من الدارسين حول "خطرين"، الأول "يتعلق بالأراضي المقدسة بشكل خاص" وهو ما تدعوه "الخطر التوراتي" وتعرّفه بأنه "الإغراء بمساواة العادات والتقاليد والآراء حول الحياة في الوقت الحاضر مع تلك الموجودة في التوراة، خصوصا في كتاب العهد القديم، بدون أي تمحيص أو تدقيق." أما الخطر الثاني، والذي يمكن أن نسمّيه "خطر التعميم المفرط" فتصفه جرانكفست كما يلي: "... جرت تعميمات بالنسبة إلى العادات والتقاليد المحلية، والكتاب السابقون كانوا يجمعون بعض المعلومات أو يلتقطونها هنا وهناك، ثم يقدّمونها بدون أي اهتمام على أنها فلسطينية بشكل عام."

أما نفي أو نقض الهوية الفلسطينية على المستوى السياسي، وتحطيم المجتمع الفلسطيني على المستوى العسكري، فهي أبشع ولكنها معروفة أكثر من النفي على المستوى الأكاديمي، ولذلك فلسنا بحاجة إلى ذكرها بالتفصيل، بل يكفي أن نشير هنا إلى أن "وعد بلفور" الذي صدر عام ١٩١٧ عرّف الأكثرية من سكان فلسطين وهم أصحاب البلاد من العرب الفلسطينيين على أنهم "السكان غير اليهود". أما الحركة الصهيونية فإنها كانت منذ حوالي قرن – وما زالت حتى الآن – تُنكر وجود الفلسطينيين كليّاً وتصف فلسطين بأنها "أرض بلا شعب".

لقد أعطت حرب ١٩٤٨ إسرائيل ما يزيد على ٨٠٪ من مساحة البلاد وحوّلت حوالي المليون من الفلسطينيين إلى لاجئين، ثم جاءت حرب ١٩٦٧ فاستولت إسرائيل

فيها على باقي فلسطين بالإضافة إلى أجزاء من مصر وسوريا ولبنان، وحوّلت ٣٠٠ ألفا آخرين من السكان إلى لاجئين. ويبدو أن "اتفاقيّة أوسلو" أو"إعلان المبادئ" قد دمّرت معظم الرموز التي كانت تجمع بين جميع الفلسطينيين، وحرمت الفلسطينيين من أي أهداف أو طموحات مشتركة، وقضت بتغريب حوالي ثلاثة أرباع الفلسطينيين بما فيهم فلسطينيو الـ ٤٨ وفلسطينيو الشتات. وأخطر ما في الأمر أنّه بعد نصف قرن من التشرذم والتفرّق فإن التجمعّات المختلفة من الفلسطينيين في الشتات بدأت تفقد الاتصال مع بعضها البعض وأخذت ثقافتهم وأساليب حياتهم تختلف وتتمايز. لقد بدأ الكثيرون منهم يفقدون أنماط الثقافة وأساليب الحياة الشعبية التي تميّز المجتمع الفلسطيني، والتي من المفروض أن تحافظ على وحدتهم وتميّزهم عن غير الفلسطينيين. هنالك الآن حاجة ماسّة إلى نقل الثقافة الشعبية الفلسطينية إلى الأطفال الفلسطينيين أينما وجدوا من أجل الحفاظ على هويتهم الفلسطينية. وسيتطلب هذا مشروعاً ضخماً، بالغ التكلفة، وبالغ الصعوبة من حيث التخطيط والتنفيذ. ولا أستطيع الدخول في تفاصيل مثل هذا المشروع هنا، ولكنني أستطيع أن أؤكد حقيقة واحدة وهي أنه عندما يبدأ تنفيذ مثل هذا المشروع، لتعريف أطفال الفلسطينيين، في جميع أنحاء العالم، بحياة أجدادهم من الفلاحين الذين عاشوا في قرى فلسطين قبل نكبة ٤٨ فسيكون لأعمال هيلما جرانكفست دور كبير في ذلك المشروع.

## الهوامش

[١] "كاليفالا" هي ملحمة شعبية وطنية فنلندية لعبت دوراً هاما في إذكاء الشعور الوطني في فنلندا.

# دور توفيق كنعان في تطوّر الحركة الفلكلورية الفلسطينية

سأحاول فيما يلي إلقاء نظرة سريعة وشاملة على الدور الذي قام به المرحوم توفيق كنعان كجامع ودارس للفلكلور الفلسطيني في مرحلة حرجة من تاريخ الشعب الفلسطيني وتاريخ الحركة الفلكلورية في فلسطين.

ظهر علم الفلكلور في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وانبثق هذا العلم أصلاً عن علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). وقد كان هناك فرقان رئيسان بين الأنثروبولوجيا والفلكلور. فبينما استُعملت الأنثروبولوجيا لدراسة المجتمعات التي وُصِفَت بأنها بدائية خارج أوروبا، على أيدي علماء أوروبيين، اختص حقل الفلكلور بدراسة العلماء الأوروبيين لمجتمعاتهم نفسها. كذلك درس علماء الأنثروبولوجيا جميع نواحي ثقافة المجتمع "البدائي" بينما اختص علماء الفلكلور بدراسة جزء محدد من ثقافة مجتمعهم. ونتج عن ذلك أن ارتبطت الأنثروبولوجيا بالاستعمار الأوروبي وساعدته على فهم طباع الشعوب غير الأوروبية وأساليب حياتهم لتسهّل على الأوروبيين استعمار تلك الشعوب واستغلالها، في حين أن علم الفلكلور ارتبط بحركات التحرر الأوروبية، إذ ساعد أبناء المجموعة الواحدة في التعرف على جذورهم الثقافية مما أدى إلى تعزيز هويتهم وتوحيدهم. وقد

---

*نص كلمة ألقيتها بمناسبة افتتاح معرض "مجموعة توفيق كنعان" في مكتبة جامعة بيرزيت بتاريخ ١٩٩٨/١٠/٣٠.

استمرت هذه الفروق بين الأنثروبولوجيا والفلكلور حتى الوقت الحاضر، حيث استمرت الأنثروبولوجيا في خدمة الاستعمار بينما واكبت الحركات الفلكلورية المحلية حركات التحرر القومي والوطني في جميع أنحاء العالم. من هنا يبدأ فهمُنا لما قام به توفيق كنعان.

إن الفكر الصهيوني الذي نفى حق الفلسطينيين العرب بالأرض التي يعيشون عليها وأعطاه لليهود، ودعاهم إلى التجمع على أرض فلسطين وإقامة الدولة اليهودية النقية، هذا الفكرلم ينشأ أصلاً عند اليهود وإنما ورثتهُ الصهيونية عن الفكر الكولونيالي السائد في أوروبا منذ أوائل القرن التاسع عشر.

وقد سادت في إنجلترا بشكل خاص نظرية استعمارية متعلقة بأرض فلسطين جمعت بين المصالح الاقتصادية والإستراتيجية والفكر الديني القائل بالحق الإلهي لليهود في فلسطين، بالإضافة إلى العدوانية التقليدية تجاه الشرق العربي–الإسلامي.

وازدادت وتيرة هذه الحركة في النصف الثاني من القرن الماضي، إذ أنشئت الجمعيات والمؤسسات وصناديق الدعم في مختلف بلدان أوروبا وأمريكا لاسترداد ما أسموه بِ "الأراضي المقدسة" من أيدي العرب الفلسطينيين، فكثرت وفود الحجاج والمغامرين والمبشرين ودارسي تاريخ وثقافة المجتمع العبري القديم. ووصلت بهم الوقاحة "الأكاديمية" و"العلمية" إلى حد نفي وجود سكان أصليين ذوي ثقافة أو هوية خاصة بهم في فلسطين، وذلك عن طريق ربط كلِّ ما في الحياة والثقافة الشعبية الفلسطينية بثقافة وتراث المجتمع اليهودي القديم. وكانت نظرة هؤلاء المستشرقين إلى الشعب الفلسطيني نفسه نظرة ازدراء واحتقار وعدوانية. والأمثلة على هذه النظرة في الأدب الاستشراقي كثيرة جدّاً، وأكتفي هنا بمقطع صغير جاء في الصفحة الثانية لكتاب اسمه *Customs and traditions of Palestine Illustrating the Manners of the Ancient Hebrews* للمستشرق (Ermete Pierotti) والذي نُشر في إنجلترا سنة ١٨٦٤ يقول (والترجمة لي):

> لو أن أحداً، ممن هم ميّالون لأن يَنسبوا إلى الحيوانات امتلاك موهبة الفكر بدلاً من الغريزة، سافر في طول فلسطين وعرضها، لعثر بكل تأكيد على إثباتات كثيرة تدعم نظريته، وربما حتى توَصّلَ إلى النتيجة (وهي ليست بعيدة عن الحقيقة) أن البهائم أكثرُ ذكاءً من بني الإنسان." (Pierotti,1864)

لقد أخذت الأمور بالتحسّن قليلاً في العشرينات والثلاثينات من القرن الحالي خصوصاً على يدي اثنين بالذات من المستشرقين وهما الدكتور وليم اولبرايت مدير المعهد الأمريكي للدراسات الشرقية، والدكتورة هيلما جرانكفست الفنلندية من أصل سويدي، اللذين أبديا تذوقاً حقيقياً للثقافة الفلسطينية وحرصاً حقيقياً عليها، وقد أبدى كلاهما حباً واحتراماً ملموساً للشعب الفلسطيني ولتراثه، إلا أن حرصهما على هذا التراث لم يكن من قبيل الحرص

على الهوية الفلسطينية ولا من أجل الحفاظ على مجتمع فلسطيني متين ومتماسك، وإنما كان في الدرجة الأولى ما زال من أجل فهم الثقافة والعقل العبري والكنعاني القديم. ولكن حماس هؤلاء المستشرقين للتراث الفلسطيني وحرصهُم عليه، بغض النظر عن الهدف من ذلك الحرص والحماس، أعطى ثماراً طيبة عندما نجح اولبرايت بشكل خاص في نقل عدوى حرصه وحماسه إلى عدد من المثقفين العرب الفلسطينيين وعلى رأسهم المرحوم توفيق كنعان.

لقد قام توفيق كنعان بجمع ودراسة كميّات هائلة من التراث الشعبي الفلسطيني، الفكري والتعبيري والمادي (وسنعود إلى ذلك بعد قليل)، إلا أن الفضل الأعظم لتوفيق كنعان يكمُن، حسب رأيي، في الهدف من جمع التراث وفي طريقة توظيف هذا التراث. إن هنالك الكثير في حياة توفيق كنعان وجهوده وأعماله وكتاباته مما يشير إلى أنه كان مدفوعاً في نشاطه التراثي بحبه للتراث الفلسطيني وللشعب الفلسطيني وللمجتمع الفلسطيني، وهذا مكنه من إنجاز نقلة نوعية جبّارة، إذ حوّل دراسة التراث الفلسطيني من حركة أنثروبولوجية استعمارية تسعى إلى إنكار وتحطيم الشعب الفلسطيني، إلى حركة فلكلورية وطنية تعززُ هويةَ الشعب الفلسطيني وتدعمُ وجوده وصموده على أرض وطنه. بهذه النقلة أولاً، وبجمعه ودراسته وتوثيقه للتراث الشعبي الفلسطيني ثانياً، وبجهوده وكتاباته الوطنية والسياسية ثالثاً، يكون توفيق كنعان هو الأب والمؤسس الأول للحركة الفلكلورية الفلسطينية بدون منازع. ولعل الذين عاشوا في الأراضي الفلسطينية بعد حرب١٩٦٧ يعرفون ما قدمته هذه الحركة التي كان قد أطلقها توفيق كنعان لصمود الفلسطينيين على أرضهم، ولنضالهم ضد الاحتلال. وقد يكون تاريخُ الحركة الفلكلورية في الأراضي الفلسطينية المحتلة في سنوات السبعينات والثمانينات، وفي إطار المؤسسات الوطنية الرائدة مثل جامعة بيرزيت وجامعة النجاح وباقي الجامعات الفلسطينية، وجمعية إنعاش الأسرة، ودار الطفل، وجمعية إحياء التراث العربي وغيرها من المؤسسات والجمعيات الوطنية، قد يكون تاريخُ هذه الحركة مثالاً رائعاً على مواكبة ومؤازرة الحركات الفلكلورية لحركات التحرر الوطني والقومي في العالم. وإذا كان ما أقوله هنا صحيحاً، وأنا أعتقد أنه كذلك، فإن جهود توفيق كنعان الفلكلورية، بالإضافة إلى جهوده السياسية والوطنية، تخوّلنا اعتبارَهُ ليس فقط مؤسس الحركة الفلكلورية بل أيضاً أحد أهم مؤسسي الحركة الوطنية الفلسطينية.

وأعود بعد هذه الجولة إلى أعمال توفيق كنعان الفلكلورية لأقول بأن الوقت لا يسمح لي بالتطرق الآن إلى أبحاثه الفلكلورية المكتوبة، وأكتفي بوصف قصير جداً لمجموعة الفلكلور المادّي التي جمعها توفيق كنعان والتي رأينا قسماً ضئيلاً منها في قاعة المعرض، وقد حصلتُ على هذه المعلومات من **جزيلا هيلميكة** التي قامت بتنظيم المعرض الذي رأيناه.

تضم مجموعة الفلكلور المادي حوالي ١٤٠٠ قطعة جمعها توفيق كنعان بين السنوات ١٩١٢ و١٩٤٧، وما رأيناه منها في المعرض يساوي حوالي ١٠٪ فقط من المجموعة الكلية. وقد جمع معظمها من مدينة القدس وقراها وحَصَل على معظمها من مرضاه كهدايا أو مقابل العلاج أو الدواء الذي كان يقدمه لهم، أو اشتراها منهم، ولكن بعض هذه القطع جاءت من مدن وقرى منتشرة في جميع نواحي فلسطين وبعض المدن العربية الأخرى. وقد جاء عدد قليل منها من بلدانٍ أخرى تراوحت من الهند حتى النمسا. وتتعلق المجموعة ككل، وبشكل عام جداً، بالطب الشعبي والمعتقدات الطبية الشعبية الغيبية، ويتعلق جزء صغير منها بعلاج ووقاية الحيوانات، خصوصاً الخيول. وبعض هذه القطع نادرة جداً وبعضها كان قد قل أو ندر استعمالها عندما قام بجمعها.

هذه المجموعة تكوّن كنزاً ثميناً لدارسي الطب والمعتقدات الشعبية في فلسطين وفي المجتمع العربي ككل، وهي تصلح أيضاً لدراسة الحياة الشعبية في المجتمع العربي وتطوّرها عبر حوالي مائتي سنة حتى الآن، كما تصلح للدراسات المقارنة للطب الشعبي والفلكلور المادي والمعتقدات الغيبية للشعوب الأخرى.

إن جامعة بيرزيت لهي خيرُ موقع لحفظ هذه المجموعة القيمة والاستفادة منها، إذ أنها كانت وما زالت رائدة في الأبحاث والدراسات بجميع أنواعها، وهي الجامعة الفلسطينية الوحيدة، ومن الجامعات القليلة في العالم العربي، التي تقدم عدداً من المساقات في الفلكلور والأنثروبولوجيا.

وأنهي كلمتي هذه بجملة كتبتها السيدة ليلى منطوره كريمة المرحوم الدكتور توفيق كنعان تقول: "إنني وبكل الحزن والخجل أعترف بأننا، نحن أبناء توفيق كنعان، لم نقدّرْهُ كما يجب." وأقول لها أن هذه الجملة لا تمثل أبناء توفيق كنعان فقط بل تصلح لأن يرددها جميع أبناء الشعب الفلسطيني، وآمل أن تكون هذه المناسبة بداية عودتنا إلى رُشدنا وإعطاء توفيق كنعان ما يستحقه من تقدير، وتعويض لما فاتنا منه حتى الآن.

# الثقافة المادية الشعبية والفنون الشعبية

تحدثنا في الحلقة السابقة عن كيفية دخول علم الفلكلور إلى العالم العربي، وإلى فلسطين بشكل خاص، وعن مراحل تطور الحركة الفلكلورية الفلسطينية منذ ظهورها حتى الوقت الحاضر. وكنا في الحلقات التي سبقت ذلك قد تحدثنا عن بعض المفاهيم الأساسية في حقل الفلكلور، وعن بعض الصفات الأساسية التي تميز مادة الفلكلور عن غيرها من المواد الثقافية. وفي هذه الحلقة نتحدث عن كيفية تبويب مادة التراث الشعبي، ثم نبدأ بدراسة هذه الأبواب كل على حدة.

قد يكون أول ما يجذب اهتمام القارئ ويستثير تساؤله في هذه الحلقة هو عنوان الحلقة، فالإبهام في هذا العنوان يتأتى من حقيقة أنه يجمع بين موضوعين يبدوان وكأنهما متضادان أو على الأقل بعيدان عن بعضهما، وهما "المادة" من جهة و"الفن" من جهة أخرى، إذ أن "المادة" عادة تجلب إلى أذهاننا معاني التجسيد والواقعية والعلمية، بينما يجلب "الفن" معاني التجريد والتعبير والإحساس والخيال. فما الذي يجعلنا إذاً نضع المادة والفن في باب واحد من أبواب التراث الشعبي؟

يتبع الدارسون طرقاً مختلفة في تقسيمهم لمجال التراث الشعبي ككل، ولكن من أكثر طرق القسيم والتبويب شيوعاً الطريقة التالية:

يقسم التراث الشعبي إلى:

١. المعتقدات والمعارف الشعبية.

٢. العادات والتقاليد الشعبية.

٣. الأدب الشعبي وفنون المحاكاة (أي فنون قوليّة وفنون حركية).

٤. الفنون الشعبية والثقافة المادية.

نلاحظ هنا أن الفنون توزعت على بندين، "الفنون القولية والحركية" في البند الثالث و"الفنون الشعبية" في البند الرابع. ولكن هذه التسميات في الحقيقة ليست دقيقة، لأن الفنون "القولية والحركية" الموجودة في البند الثالث هي فنون شعبية تماماً كما هو الحال مع الفنون الشعبية المذكورة في البند الرابع. فلا بد إذاً من وجود أبعاد أو مواصفات أخرى تميز الجزأين عن بعضهما، وإلا لما كنا وضعناهما في بندين مختلفين هنا.

وإذا أعدنا النظر في البنود الأربعة الموجودة أعلاه فإننا نرى أن الثقافة المادية الشعبية جاءت كلها في البند الرابع، مع ذلك الجزء من الفن الذي أسميناه تجاوزاً "الفنون الشعبية"، أي أن ما يميز هذا الجزء من الفن عن أجزاء الفن الشعبي الأخرى هو نفسه ما يربطه بالثقافة المادية ويجعلنا ندرجه معها في بند واحد، وهذا ما سنوضحه الآن.

قلنا أن الكائن الحي بحاجة إلى التوافق مع البيئة من أجل البقاء، أي أنه بحاجة إلى الحصول على ما يضمن بقاءه واستمرارية نوعه من البيئة، وهذا يتطلب من الكائن أن يطوع الخامات البيئية ويستغلها بما يتناسب مع حاجاته وأغراضه، وهذا في حالة الإنسان يعني تحويل المصادر الطبيعية إلى أشياء ثقافية تصلح لاستعمال الإنسان وتلبية حاجاته.

حاجات الإنسان بشكل عام نوعان؛ **حاجات بيولوجية جسدية** كالحاجة إلى الغذاء والحاجة إلى الدفء والحاجة إلى الإشباع الجنسي، **وحاجات يمكن أن نسميها روحية وجدانية أو نفسية**، حسب تعريفنا لطبيعة الكائن البشري، كالحاجة إلى الحب والحاجة إلى الأمن والحاجة إلى الجمال وغير ذلك. والنوع الثاني من الحاجات، حسب النظرية الداروينية، منبثق عن الأول ومكرس لخدمته، ولكن هذا الأمر لا يهمنا هنا، بل إن ما يهمنا هو أن النوع الثاني قد أصبح الآن مستقلاً عن الأول وضرورياً مثله لحياة الإنسان وبقائه. والثقافة هي وسيلة الإنسان الرئيسية لإشباع كلا النوعين من الحاجات من خلال البيئة، الطبيعية منها والاجتماعية.

ولكي يحصل الكائن على ما يبتغيه من البيئة، يجب أن يتفاعل معها، أي أن يؤثر عليها أو يترك فيها أثراً. ولكي يترك الكائن أثراً، يجب أن يتصرّف أو يسلك جسمانياً (أي من خلال استعمال جسمه). وسواء أسمينا ما يكمن وراء التصرف الجسماني فكراً أو إحساساً أو عاطفة أو شعوراً أو غريزة، فإن الأثر الذي يتركه الكائن في البيئة يختلف في مدى وضوحه واستمراريته حسب وسط الاتصال الذي يستعمله. فالسلوك الجسماني قد تنتج عنه إشارة رمزية أو كلمة، أو حركة تترك أثراً في جسم مادي. هذا النوع الأخير، أي الأجسام المادية التي تحمل أو تجسد آثار السلوك الجسماني، والذي يعبر بدوره عن الحاجات الجسمانية البيولوجية

والحاجات الروحية – العاطفية للإنسان، هذه الأجسام في مجتمع من المجتمعات هي ما نسميها **الثقافة المادية** لذلك المجتمع، وهي في نفس الوقت تحتوي على ما نسميه "الفن الشعبي" لذلك المجتمع. (هذا مع العلم، كما ذكرنا سابقاً، أن الفن المجسد بالأجسام المادية لا يساوي في الحقيقة كل الفن الشعبي، إذ أن هناك الكثير من الفن مما يصوغه الإنسان في وسط آخر غير الوسط المادي، كالكلمة والحركة الرمزية والإشارة، ولذلك فعلينا أن نتذكر أننا في هذه الوحدة نقصد بمصطلح "الفن الشعبي" الجزء المادي المجسد فقط من الفن الشعبي).

هذه الطبيعة المزدوجة لمثل هذه "الأجسام الثقافية" [Artifacts] هي التي جعلت العاملين في حقل الفلكلور يجمعون بين "الثقافة المادية " و"الفنون الشعبية" في تبويبهم ودراستهم للتراث الشعبي. فالثقافة المادية والفنون الشعبية المادية هي أجسام مادية مرئية وملموسة، صنعت أو أُجري عليها تغيير أو تطوير بيدٍ إنسانية تبعاً لمهارات ومواصفات تقليدية تخدم حاجات إنسانية عملية وفنية.

ويمكننا أن نعيد صياغة هذا التعريف ونلخص ما قلناه حتى الآن بقولنا أن ذلك الجزء من ثقافة بني الإنسان الذي نتحدث عنه في هذه الوحدة يمتاز عن باقي أجزاء الثقافة بأنه يجمع بين صفات ثلاث قد توجد واحدة أو اثنتان منها في جزء آخر من الثقافة ولكن لا تجتمع كلها معاً إلا في الجزء الذي نحن بصدده، وهذه الصفات هي:

١. أن هذا الجزء من الثقافة يجمع بين الاعتبارات "الفنية" الجمالية والاعتبارات "الوظيفية" العملية في آن واحد.

٢. أن هذا الجزء من الثقافة "مادي".

٣. أن هذا الجزء من الثقافة "شعبي".

وسنقوم الآن بتوضيح كل من هذه الصفات وتبيان مدى مساعدة كل منها في تمييز هذا الجزء من الثقافة عن الأجزاء الأخرى.

## الفن والوظيفة في الثقافة الشعبية

للإجابة على السؤال الأول أعلاه، نعود إلى ما ذكرناه من أن المواد الخام المتوفرة في البيئة ليست "ثقافية" ما لم يطورها الإنسان أو يحدث فيها تغييراً يتناسب مع الحاجة التي تستعمل "القطعة الثقافية" لأدائها أو لإشباعها. كذلك قلنا أن الحاجات قد تكون مادية عملية تنفيذية، أو تكون روحية عاطفية شعورية مجردة. فتطوير القطعة المادية لخدمة الحاجات العملية التنفيذية يجعل منها "أداة" (Tool, Handicraft) أو "صناعة حرفية". أما تطويرها لخدمة حاجات روحية عاطفية جمالية فيحولها إلى قطعة فنية.

ولكن علينا أن نلاحظ هنا عدداً من النقاط ، منها أن فكرة اقتناء شيء ليست له أية وظيفة أو حاجة عملية هي مفهوم غريب على معظم ثقافات العالم، وهي مفهوم غريب على جميع الثقافات الشعبية التقليدية بشكل خاص. والإنسان العادي الذي يصنع أداة بطريقة تقليدية فإنه يأخذ الناحية العملية التي من أجلها يصنع الأداة بعين الاعتبار أولاً، إلا أنه لا يستطيع (ولا يرغب في) أن يمنع شعوره بالجمال من التأثير على عمله ولكن بطريقة لا تعطل على الناحية الوظيفية بل تكملها وتزيد من فعاليتها، وليس هناك ما يجعل الجمال يتعارض أو يتناقض بالضرورة مع الوظيفة. كذلك فإن قضية تقييم الناحية الجمالية هي قضية نسبية، فالجمال هو في عين الناظر بقدر ما هو في الشيء نفسه، وقد يأتي جمال الأداة من فعاليتها وسهولة استعمالها ومدى انسجامها مع الوظيفة التي صنعت من أجلها، ومن النتائج المرضية التي تعطيها تلك الأداة.

لذلك نجد أنه من الصعب تبويب الثقافة المادية الشعبية إلى قطع فنية وقطع غير فنية، بل إننا نجد أن لنفس القطعة جانب عملي وجانب جمالي فني، ومع أن الاعتبارات العملية تطغى عادة على الاعتبارات الفنية في الأداة الشعبية، إلا أن معظم الفن الشعبي موجود في إطار الأدوات والصناعات الشعبية الحرفية العملية. والحكم النهائي على مدى "فنية" قطعة من الثقافة الشعبية المادية يعتمد على نوايا الصانع وأهدافه من جهة، وعلى الحدود والمفاهيم التعبيرية الجمالية التقليدية للمجتمع الذي يعيش ويعمل فيه من جهة أخرى. فالثقافة الشعبية المادية تختلف عن السلع الصناعية الجماهيرية العملية من جهة، وعن القطع الفنية الرسمية الحديثة من جهة أخرى، بأنها تجمع بين الوظيفتين العملية والجمالية.

## الثقافة الشعبية المادية وغير المادية

قلنا أن هذه الوحدة تدور حول الثقافة الشعبية المادية، ولا تتعلق بالجزء غير المادي من الثقافة الشعبية المادية ولا بالجزء غير المادي من الثقافة الشعبية. فهل لهذه الثقافة الشعبية المادية، بحكم كونها مادية، سواء غلبت عليها الوظيفة العملية أو الوظيفة الجمالية الفنية، ما يميزها عن الثقافة الشعبية غير المادية؟ من الطبيعي والمنطقي أن يكون الجواب على هذا السؤال إيجابياً، وإلا لما وُضعَت الثقافة الشعبية المادية في وحدة منفصلة ومستقلة عن غير المادية. فمن الصفات التي تميز الجزء المادي من الثقافة الشعبية، بحكم كونه مادياً ما يلي:

١. الثقافة الشعبية المادية تكون مصنوعة من مواد متوفرة في البيئة الطبيعية المحلية، ولذا فإنها تُظهر بسهولة وبوضوح العلاقة بين الإنسان والبيئة، وتشير إلى طرق توافق الإنسان مع بيئته، وأساليب تحويل البيئة الطبيعية إلى بيئة ثقافية.

٢. بحكم كونها مادية فإنه من السهل ملاحظة مدى التناسق والترابط بينها وبين البيئة الطبيعية المحلية، والطقس، من حيث المواد والبناء والشكل والوظيفة والاستعمال.

٣. بحكم كونها مادية، يكون من السهل ملاحظة العلاقة بينها وبين الثقافة والسلوك والعادات والتقاليد والقيم المحلية.

٤. كونها مادية ملموسة ومجسدة يعطي الإنسان شعوراً بأنها صادقة ويمكن الثقة بها والاعتماد عليها.

٥. لأنها مصاغة من أشياء مادية فهي مجسَّمة وتشغل حيزاً ولها أطوال، وألوان، وشكل، ووزن، ويمكن لمسها ورؤيتها وشمها، وكل هذا يُمكِّن الإنسان من التفاعل معها ودراستها بطرق تختلف عن طرق دراسة التراث غير المادي، وتزيد عنها.

٦. أشكال الأشياء المادية بطيئة التغير، ولذا يستعمل الشكل للتمييز بين أنماط وأساليب عمل المناطق المختلفة.

٧. الثقافة المادية، بعكس أنواع الفلكلور الحركي أو الشفوي، لها وجود مادي موضوعي يستمر بعد لحظة خلقها، ولذلك فإن لها أهمية تاريخية، وهي تكون تدخلاً للماضي في الحاضر، ويمكن من خلالها تذوق الحياة اليومية للزمن الذي صنعت فيه.

٨. لأن للأشياء المادية وجود واستمرارية مستقلة عن صانعها أو صاحبها، فإنه يسهل استعمالها كرموز توصل فكرة أو رسالة معينة عنه، كأن تكون رمزاً لطبقة الشخص الاجتماعية أو المهنية، أو هويته الإقليمية أو العرقية.

٩. من السهل أن يسقط الناس على الأشياء المادية التي يصنعها الإنسان بعض أفكارهم ومشاعرهم وكأنها انعكاس لأنفسهم، ولذا نجد أن الطاولة لها "رجل"، والكرسي له "ظهر"، والفنجان له "ذان"، والابريق له "رقبة"، وهكذا.

١٠. الثقافة المادية تكون مصنوعة باليد، وتعتمد على السلوك الشعبي المنظور وليس المسموع.

١١. الثقافة المادية في أغرب الحالات لا تُستهلك أثناء الاستعمال، مع أن بعضها يُستهلك بعد مدة ليست طويلة كالطعام مثلاً، وبعضها يتلف بعد مدة كباقات الزهور.

١٢. الثقافة المادية يسهل اقتلاعها ونقلها من مكانها الأصلي، ولذا يسهل عرضها، مما يسهل وجود المتاحف والمعارض.

## الثقافة المادية الشعبية وغير الشعبية

ذكرنا قبل قليل أن للثقافة المادية ما يميزها عن الثقافة غير المادية، ولكن هل جميع الثقافة المادية شعبية؟ الجواب طبعاً: لا، إذ أن هناك الكثير مما يحيط بنا في حياتنا

اليومية، في البيت والمكتب والشارع والدكان وفي كل مكان، مما هو جزء من ثقافتنا المادية ولكنه ليس شعبياً. فجهاز الحاسوب مثلاً هو جزء من ثقافتنا المادية، ولكنه ليس شعبياً. وكذلك الحال بالنسبة للسيارة، والملابس الجاهزة التي نشتريها، والشقة التي نسكن فيها، والأطعمة المصنعة التي نأكلها، وكذلك معظم الأشياء الماضية التي نتفاعل معها في حياتنا. وهناك من جهة أخرى العديد من الأشياء الثقافية التي نراها ونستعملها في حياتنا اليومية، والتي هي شعبية. فالكثير من الملابس، خصوصاً الثياب المطرزة التي تستعملها النساء في قرانا، هي شعبية، وكذلك الحال بالنسبة للكثير من أنواع الطعام التي نطبخها في البيت، والأدوات التي نستعملها في الحديقة أو الحقل.

السؤال الذي نطرحه الآن هو: هل للجزء الشعبي من الثقافة المادية ما يميزها عن الجزء غير الشعبي منها؟ الجواب هو أن لها في الحقيقة الكثير مما يميزها، وإلا لما تمكنا في هذه الوحدة من دراسة الثقافة المادية الشعبية واستثناء الجزء غير الشعبي منها.

ومن الصفات التي تميز الجزء الشعبي عن الجزء غير الشعبي من الثقافة المادية ما يلي:

**عنصر التقليدية والاستمرارية:** عبر الزمن هو من أهم مميزات الثقافة الشعبية، ويكون ذلك في طرق الحصول على المواد، وفي طريقة التصنيع، وفي طرق استعمالها أو استهلاكها. هذه جميعها تجري بطرق ومواصفات تقليدية متوارثة ذات جذور عميقة في الزمن، وليس حسب تعليمات فنية رسمية مقننة أو مكتوبة تدرس بطرقة أكاديمية.

**عنصر الوراثة:** تكون هذه المعلومات والمواصفات عادة متوارثة شفوياً أو عن طريق التقليد، في إطار العائلة أو بين مجموعات الأقارب أو مجموعات العمل المحلية.

**عنصر الثقافة المحلية:** يظهر في الثقافة المادة الشعبية تأثير الثقافة المحلية بحيث تبرز فروق محلية بين منطقة وأخرى وبين مدينة أو قرية وأخرى، وكثيراً ما تظهر الفروق بين عائلة وأخرى كما هو الحال في الطبيخ الشعبي مثلاً.

**عنصر البيئة الطبيعية المحلية:** يظهر في الثقافة الشعبية تأثير البيئة الطبيعية والطقس من حيث الشكل والوظيفة والمواد المستعملة، فالفرن الشعبي مثلاً يتأثر بأنواع الوقود المتوفرة في البيئة الطبيعية المحلية. وهي بذلك تعكس طرق توافق الإنسان مع بيئته المحلية.

**عنصر الحاجات المحلية:** تغلب على الثقافة الشعبية الاعتبارات الوظيفية العملية، ولذلك تظهر فيها بوضوح تأثيرات الحاجات المحلية على الخطة الذهنية لتصميمها وبنائها وعملها.

**عنصر النمطية:** نتيجة لجميع هذه التأثيرات المحلية، فإنه يسهل اكتشاف أنماط زمنية وجغرافية في الثقافة الشعبية، ولذا يسهل التعرف على زمان ومكان صنعها، وهذا يختلف كثيراً عن السلع الصناعية التي تكون موحدة عبر الزمان والمكان.

**عنصر تعدد الوظائف:** تكون عادة للأداة الشعبية عدة وظائف، وبشكل خاص فإنها تمتاز بأنها تجمع بين الوظائف العملية والوظيفة الفنية الجمالية، وهي تختلف بذلك عن الفن الرسمي الحديث الذي تخلى تماماً عن النواحي العملية.

**عنصر الرمزية:** يتكرر في الثقافة الشعبية الكثير من الرموز المتفق عليها في المجتمع المحلي، والتي تمثل التجارب والقيم المشتركة التي تربط بين أفراد المجتمع.

**عدم الاختصاص:** صانع الأدوات الشعبية عادة لا يكون مختصاً أو محترفاً وإنما يقوم بصناعة أشياء يحتاج إليها في حياته اليومية، وهو يقوم عادة بتصميمها وتنفيذ جميع مراحلها، وليس بتكرار روتيني مستمر لنفس المرحلة القصيرة جداً كما هو الحال في الصناعات الاستهلاكية الحديثة [Mass Produced].

**تعدد الحواس:** يعتمد الفن الرسمي الحديث على حاسة البصر فقط، بينما قد يدخل في الفن الشعبي الذوق والشم كما هو الحال في الأكل الشعبي على سبيل المثال.

**عنصر القدم:** الفنان الشعبي لا يسعى إلى التجديد، بل ينتج أشياء مشابهة جداً للأشياء السابقة والقديمة، والتي قد تعود إلى زمن بعيد جداً، كما هو الحال في صناعة الفخار الشعبي التي ترجع إلى عدة آلاف من السنين دون تغيير كبير.

**عنصر التكرار:** يمتاز الفن الشعبي بالتكرار والتماثل بين أجزائه.

**عنصر التماهي:** أفراد المجتمع المحلي يتماهون مع الثقافة المادية الشعبية التي ينتجونها، في طريقة صنعها واستعمالاتها والمناسبات التي تستعمل أو تستهلك فيها، وهم يعتبرونها جزءاً من هويتهم.

### استمرار وجود وإنتاج الثقافة الشعبية المادية

العديد من الصفات التي ذكرناها أعلاه، والتي تعطي بعض أنواع الثقافة المادية نكهتها الشعبية، توحي بأن هذا النوع من الصناعات قد يكون في طريقه إلى الاختفاء نتيجة للتغيرات الاجتماعية التي تسود معظم مجتمعات العالم، ونتيجة لقلة جدواها الاقتصادية وعدم مقدرتها على منافسة السلع الصناعية الجماهيرية [Mass] التي تعتمد على التكنولوجيا الحديثة، خصوصاً تكنولوجيا الالكترونيات والحوسبة. إن هذا الإيحاء صادق إلى درجة محدودة فقط ، إذ نجد أن الحرف الشعبية اليدوية ومنتوجاتها مازالت مستمرة ومنتعشة في المجتمعات التقليدية، وكذلك في الأجزاء الريفية البعيدة والمعزولة عن المجتمعات الصناعية الغربية، كدول غرب أوروبا وأمريكا الشمالية. وهذا يعود إلى عدد من الأسباب، منها:

١. أن هناك الكثير من الفقراء، حتى في أغنى مجتمعات العالم، ممن لا يجدون أعمالاً تدر عليهم دخلاً أكثر مما تدره عليهم الصناعات الشعبية التقليدية، مهما كان الدخل منها قليلاً.

٢. أن المواد الخام المستعملة في هذه الصناعات، كالأغصان أو الحجارة أو الخرق، قد تكون رخيصة جداً بحيث يمكن للشخص أن يكسب دخلاً ولو بسيطاً رغم الإنتاج القليل.

٣. بعض الحِرف اليدوية الشعبية استمرت لأسباب دينية، وذلك لأن بعض الأديان تتطلب طِرق عمل معينة، مثل تحريم استعمال الآلات الميكانيكية أو ذات المحرك الصناعي. كما أن بعض الأديان قد تتطلب تصنيع الطعام بطرق معينة مثل ذبح الطيور والمواشي والطرائد عند المسلمين.

٤. بعض الحرفيين الشعبيين استمروا في عملهم لأنهم يقومون بتصليح أشياء صناعية يتم إنتاجها في مصانع عصرية كبيرة وبشكل إنتاج جماهيري. مثل هؤلاء الحرفيين يقومون مثلاً برتق الملابس والكلسات، أو بتقصير أو تضييق أو توسيع الملابس، أو إعادة حشو وتنجيد المقاعد، أو إعادة صقل وطلاء الأثاث الخشبي، أو غير ذلك مما لا يستطيع الصانع الأصلي القيام به.

٥. بعض الحرف اليدوية الشعبية استمرت لأنه لم يتم حتى الآن صنع آلات تقوم بنفس العمل الذي تقوم به أدوات شعبية تقليدية مثل سلال القصب أو سلال القضبان (من أغصان بعض الأشجار البرية).

٦. بعض الإنتاج اليدوي يكون له احترام وتقدير ومنزلة رمزية أكثر من الأشياء الشبيهة المصنوعة في المصانع الحديثة بالجملة، مثل الأحذية والسجاد والبسط والحلي.

٧. بعض الصناعات الحرفية استمرت لأنها ارتفعت قيمتها إلى منزلة الفنون الجميلة، مثل التطريز وصناعة الخزف وصناعة الفضة.

٨. بعض الحرف استمرت لأن الناس يستعملونها كهواية للتسلية والترفية والتعبير عن الذات، فيصنعون قطعاً عملية مزخرفة لاستعمالاتهم أو لمنحها لأصدقائهم، مثل الحياكة، والنسيج، وشغل الإبرة، وعمل قطع أثاث خشبية أو معدنية.

٩. بعض الأدوات الشعبية استمرت لأنه كان دائماً من المعتاد أن يصنع كل فرد منها ما يحتاجه لنفسه، كأن يصنع الفلاح بعض الأدوات الزراعية لاستعماله الخاص، مثل المنساس للحراث، والعبية والشاروط لقطف الزيتون، أو أن يقوم ببناء السناسل (الجدران الحجرية) لحماية مزروعاته.

# كيفية دراسة التراث الشعبي المادي

قمنا في الحلقة السابقة بتبويب مادة الفلكلور إلى أربعة أبواب، ثم بدأنا بدراسة أحد هذه الأبواب، وهو باب الثقافة المادية الشعبية، فبيّنا أهم مواصفاتها ومميزاتها، كما وضحنا الارتباط الشديد بين هذا النوع من التراث الشعبي من جهة والفن الشعبي من جهة أخرى. وفي الحلقة الحالية سنتحدث عن كيفية دراسة التراث الشعبي المادي بعد أن فهمنا طبيعة هذا الجزء من التراث الشعبي.

تقع دراسة الثقافة المادية الشعبية ضمن العلوم التي تدرس الثقافة والمجتمع بشكل عام والثقافة الشعبية بشكل خاص، أي ضمن ما يسمى بالعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، ومنها علم الفلكلور والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والعلوم السياسية. إلا أن أقرب هذه العلوم إلى دراسة الثقافة المادية وأجدرها بدراستها هي الفلكلور والأنثربولوجيا والآركيولوجيا. والحقيقة أن هذه العلوم اهتمت بالجزء غير المادي من الثقافة أكثر مما اهتمت بالجزء المادي، وأن الكثير من دراسات الثقافة المادية لم تتعدَّ مراحل الجمع والتبويب والوصف والتصنيف و"المتحفة". إلا أن الباحث المهتم يستطيع أن يجد عدداً لا بأس به من الدراسات التي استعملت أساليب إحصائية وتحليلية متطورة، خصوصاً تلك التي أجريت منذ الستينات من القرن العشرين. وفيما يلي بعض نواحي التراث الشعبي المادي التي جرت وتجري دراستها:

**الوصف والتبويب والتصنيف:** مثل هذه الدراسات تجرى عادة في المتاحف، وخصوصاً المتاحف الفلكلورية، حيث يجري جمع عدد كبير من القطع والأدوات

المادية التي تُعرف بأنها ثقافية، أي التي جرى صنعها أو تحويرها أو استعمالها من قبل بني الإنسان، ثم يجري وضع وصف وتعريف لكل منها ومن ثم تصنيفها وتبويبها حسب أنواعها، واستعمالاتها، وموادها، وتاريخ صنعها، ومكان صنعها، وحجمها، وشكلها، ولونها، ونوع المادة المصنوعة منها، أو أي صفة ظاهرة أخرى. وتحفظ هذه المعلومات في كتالوجات، وقد يجري تصوير القطع ووضع الصور والمواصفات الظاهرة في دليل.

**تحليل الأنماط:** انبثقت هذه الدراسات من النظرية التطورية والنظرية الانتشارية اللتين سادتا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ويستعمل هذا النوع من الدراسات كثيراً في علم الآثار (الآركيولوجيا) وفي حقل تاريخ الفن. وتعتمد هذه الدراسات على استعمال الصفات الظاهرة والملموسة التي ذكرناها في البند السابق. هذه الصفات تظل ملازمة للقطع التراثية لمدة طويلة ويمكن قياسها بدقة، ولذلك يمكن مقارنتها وترتيبها حسب مقاسات معينة، أي حسب الحجم أو الوزن أو مكان تواجد القطعة أو زمن صنعها، في جداول "عمودية"، أي تاريخية أو زمنية، أو في أنماط "أفقية"، أي جغرافية أو مكانيّة. ويمكن كذلك رسم خرائط لأماكن انتشار القطع التراثية والتغيرات التي طرأت على أماكن انتشارها عبر الأزمان. وكذلك يمكن تطبيق هذا النوع من الدراسة المقارنة على الصفات المميزة لأنماط الزخارف والنقوش الموجودة على مثل هذه القطع.

**تحليل أساليب الصناعة والتكنولوجيا المستعملة:** من الطبيعي أن يؤدي الاهتمام بالأدوات والقطع الثقافية المادية نفسها وبصفاتها المادية الملموسة والظاهرة كما جاء في البندين السابقين، إلى الاهتمام بكيفية صناعة أو بناء هذه الأدوات، وبالتكنولوجيا التي استعملت في صنعها أو بنائها، وبمراحل التصنيع والمواد الخام التي صنعت منها وكيفية الحصول عليها، وهذا بدوره أدى إلى دراسة العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية، ودراسة طرق توافق الإنسان مع البيئة وعلاقة ذلك بتطور المراحل البدائية لظهور التكنولوجيا، وتطور وسائل الإنتاج والتركيبة الاجتماعية الممكنة اعتماداً على هذه التكنولوجيا ووسائل الإنتاج، وكيفية الحصول على المعرفة المطلوبة للتصنيع، وكيفية انتقال هذه المعرفة عبر الأجيال وانتشارها بين المجتمعات المحلية، وموقع الصُناع في التركيبة الاجتماعية، والتركيبة النفسية لصانعي الأدوات ومستعمليها وأنواع شخصياتهم.

**دراسة الاستعمالات والمعاني الثقافية- الاجتماعية:** تحاول هذه الدراسات فهم الدور الذي تقوم به الثقافة المادية في النظم الاجتماعية – الثقافية المعنوية أو المجردة، والتي هي أوسع من الأشياء المادية التي تدخل ضمنها. فيمكن مثلاً دراسة الدور العملي أو الرمزي الذي تقوم به القطع المادية من أدوات وملابس وتماثيل وأبنية وغيرها، في النظام الديني لمجتمع من المجتمعات، أو الدور الذي يقوم به تبادل القطع المادية من أدوات وملابس وأواني وطعام وهدايا، في المحافظة على نظام وعلاقات القرابة أو الصداقة أو الزواج في مجتمع من المجتمعات.

**دراسات في الاتصال والتفاعل:** هذه الدراسات تعتمد على الفكرة القائلة بأن الأفراد والمجموعات يستعملون الأشياء المادية كلغة في تفاعلهم يتبادلون بواسطتها المعاني والرسائل بين الأفراد في نفس المجموعة وبين المجموعات المختلفة. في هذه التفاعلات تستعمل الأدوات أو الأشياء المادية أو صفاتها وأبعادها ومميزاتها كما تستعمل مفردات اللغة في إيصال الرسائل، ويمكن استعمال عدد منها بترتيبات وأنماط مختلفة لإيصال معاني معقدة، فالملابس مثلاً يمكن أن تستعمل لإيصال الكثير من المعاني، فتصميم الملابس وطريقة لبسها تنقل رسائل "تقول" للآخرين كيف يرى الفرد جسده وكيف يريد أن يراه الناس، ولون الملابس قد ينقل رسالة عن الطبقة الاجتماعية ومركز الشخص في المجتمع وما إلى ذلك. هذا النوع من الدراسات يحاول فهم لغة الثقافة المادية ولغة بعض أنظمتها الفرعية كنظام الملابس أو نظام الطعام أو نظام البناء في مجتمع من المجتمعات أو في إحدى المؤسسة الاجتماعية.

**دراسات من خلال التحليل البنائي:** هذه الدراسات تنظر إلى الثقافة على أنها مكونة من عدد محدود من النظم، كالنظام الديني، ونظام القرابة، والنظام الاقتصادي وغير ذلك من الأنظمة، وتعتبر الثقافة المادية إحدى هذه الأنظمة. وهذه الدراسات ترى تشابهاً أو تماثلاً بين الأنظمة المختلفة في نفس الثقافة، وكذلك بين أي وحدة داخل النظام وبين النظام ككل، وأن الثقافة المادية – بطبيعة كونها مادية مجسمة وملموسة – تكون أسهل للقياس والتحليل والدراسة من غيرها، ولذلك يفضل الكثيرون دراسة وتحليل بعض نظم الثقافة المادية ثم محاولة فهم النظم المعنوية المجردة في الثقافة كالفن أو الدين، عن طريق إسقاط ما يرونه في النظام المادي على النظم غير المادية أو المجردة. فعلى سبيل المثال، قد ينطلق الباحث من سؤال كالتالي: إلى أي درجة أو بأي شكل ينعكس النظام الديني لمجتمع معين، أو إدراك أفراد ذاك المجتمع لطبيعة الكون، في نظام الطعام أو نظام اللباس لذلك المجتمع؟ أو قد يسأل الباحث: هل هناك تشابه أو تناسق بين تنظيم الأثاث في البيوت في المجتمع المدروس، وبين التركيبة الاجتماعية أو نظام القرابة في ذلك المجتمع؟

**دراسة الطبيعة والثقافة:** هنالك اعتقاد سائد، يؤخذ على أنه حقيقة واقعة، مفاده أن البيئة الطبيعية (من مصادر طبيعية وتضاريس وطقس ودرجات حرارة وغير ذلك من مقومات البيئة الطبيعية) تؤثر على الأشياء المادية المصنوعة والمستعملة فيها من حيث موادها وشكلها ووظائفها واستعمالاتها وطريقة صنعها أو بنائها. كذلك يسود الاعتقاد بأن البيئة الثقافية – الاجتماعية بتركيبتها وعلاقاتها وتجاربها المشتركة ومعتقداتها وطرق إدراكها، تؤثر هي كذلك على الأدوات أو الأشياء المادية المصنوعة والمستعملة فيها من حيث شكلها وبنائها ووظائفها واستعمالاتها وزخرفتها وغير ذلك من مواصفاتها. إن الكثير من الدراسات تقبل هذا المنطق كجزء من معطيات الدراسة، وتبدأ من القطع والأدوات الثقافية المادية الموجودة في المتاحف أو في المجموعات الخاصة لبعض الأفراد ثم تسأل: بناء على الصفات والمميزات الظاهرة الموجودة في هذه الأدوات، ما هي مواصفات البيئة الطبيعية أو الثقافية التي صنعت هذه الأدوات

واستعملت فيها؟ وبما أن الثقافة المادية تستعمل عادة في الحياة اليومية للمجتمع، فإن هذه الدراسات تسأل: بناء على الثقافة المادية الموجودة لدينا، كيف كانت الحياة اليومية للناس الذين صنعوها واستعملوها؟ وتفترض مثل هذه الدراسات طبعاً أن الأدوات التي تتشابه في صفاتها الظاهرة تكون قد أتت من ثقافات مشتركة أو متشابهة.

**دراسات الاتصال الثقافي والتغير الثقافي-الاجتماعي:** تلتقي الثقافات الإنسانية المختلفة وتتصل وتؤثر في بعضها البعض بدرجات مختلفة، ويؤدي الاتصال بينها إلى درجات مختلفة من التثقف أو التغير الاجتماعي- الثقافي المتأثر بالثقافات الأخرى. هذه المؤثرات تترك أثرها على حياة الفنان أو الحرفي، وعلى طرق إنتاج الأدوات وطرق استعمالها في مجتمع ما. هنالك الكثير من الدراسات التي اهتمت بدور الثقافة المادية في حالات الاتصال الثقافي بين المجتمعات، وكيف تعكس الثقافة المادية الاتصال، وتكون جزءاً من هذا الاتصال، وكيف تعكس التغير الاجتماعي أو مدى الاستمرارية على الرغم من الاتصال.

**التحليل المادي - الماركسي:** هنالك دراسات اهتمت بفهم علاقة الثقافة المادية بالسلطة السياسية والثقافية والاقتصادية والرمزية، وفهم دور التقسيم الوظيفي (الجنسي والطبقي) في إنتاج واستعمال الثقافة المادية لأغراض عملية ورمزية، ودور الأشياء المادية في استمرارية علاقات التسلط بين الفئات الاجتماعية المختلفة.

**دراسات وجهة نظر أصحاب الثقافة المادية:** جميع أنواع الدراسات التي ذكرناها حتى الآن تعتمد على وجهة نظر الدارس، أي عالم الفلكلور أو عالم الأنثربولوجيا الذي يقوم بإجراء هذه الدراسات. وهذا بالطبع يعني أن الدارس يحاول فهم الثقافة المادية لمجتمع ما (عادة مجتمع محلي صغير في ثقافة أجنبية أو غريبة على الدارس) عن طريق إخضاعها للمعايير "العلمية" أو "الأكاديمية" أو للمعايير المستعملة في ثقافة الدارس أو الباحث نفسه. أما في الدراسات التي نحن بصددها الآن، فإن الباحث يحاول معرفة المعايير والمفاهيم الموجودة لدى صانعي الأدوات أو أبناء المجتمع المحلي الذين صنعت الأدوات لتقوم بسد حاجاتهم وتلبية رغباتهم، فيتساءل هؤلاء الباحثون عن الأفكار والعواطف والمعاني التي وضعها الفنان أو الصانع في القطعة الثقافية المادية، والرسائل التي قصد إيصالها لأفراد مجتمعه، والقيم الفنية والجمالية التي جسدها فيها، والوظائف التي صنعها من أجلها، والاستعمالات التي توقعها لتلك الأداة. كذلك يتساءل الباحث هنا عن كيفية فهم أبناء المجتمع المحلي، الذي صنعت فيه الأداة، لتلك الأداة، والقيم والمعايير التي يستعملونها في تقييم الناحية الفنية والجمالية لها، ومدى صلاحيتها لتنفيذ الأدوار التي صنعت من أجلها في ذلك المجتمع.

هذه عشرة من أنواع الدراسات التي قام بها الباحثون أو الدارسون المهتمون بالثقافة المادية الشعبية والفنون الشعبية المتصلة بها، وهي تلخص الأكثرية الساحقة من الدراسات التي أجريت من قبل علماء الفلكلور والأنثربولوجيا في هذا المجال حتى الوقت الحاضر.

# أنواع الثقافة والفنون الشعبية المادية ونماذج منها

كنا قد كرّسنا الحلقتين السابقتين (الخامسة والسادسة) من هذه السلسلة لدراسة الثقافة الشعبية، فدرسنا في الحلقة الخامسة العلاقة بين الثقافة الشعبية المادية والثقافة غير الشعبية، كما درسنا العلاقة بين الثقافة الشعبية المادية والفن الشعبي. كذلك وضحنا في الحلقة السادسة كيف ندرس الثقافة الشعبية المادية. وكان التوجه في هاتين الحلقتين نظرياً، ولذلك فإننا سنعمل في الحلقات الأربع القادمة على تعريف القارئ ببعض أنواع الثقافة والفنون الشعبية المادية عن طريق تبويبها والتعريف بكل واحد من هذه الأبواب، ثم تقديم نماذج واقعية مما هو موجود ومستعمل ومألوف منها في الثقافة العربية الفلسطينية. ولكن لا بد لنا قبل ذلك من أن نذكر مجدداً أن الحديث الذي يدور هنا ليس عن الثقافة المادية كلها، لأن من الثقافة المادية ما هو ليس شعبياً وبالتالي فهو لا يعنينا في هذا المجال، وفي نفس الوقت فإننا لسنا بصدد تصنيف الثقافة الشعبية كلها، لأن من الثقافة الشعبية ما هو ليس مادياً وبالتالي فهو لا يعنينا. ومن ناحية ثانية فإننا لسنا بصدد تصنيف الفنون ككل؛ لأن من الفنون ما هو ليس مادياً، ومنها ما هو ليس شعبياً، ومنها ما هو ليس شعبياً ولا ماديا، وكل ذلك لا يعنينا هنا.

ما الذي يعنينا إذاً؟ إنه فقط ما اجتمعت فيه الصفات الخمس التالية: أن يكون ثقافياً، ومادياً، وعملياً، وفنياً، وشعبياً في الوقت نفسه. وقد يظن بعض الدارسين أن ما نطرحه هنا هو من قبيل المعجزة، لكن الواقع بعيد كل البعد عن ذلك، إذ أننا نتحدث عن أشياء بسيطة نستعملها عادة في حياتنا اليومية لأغراض عملية بسيطة، ونقدم

مثالاً على ذلك الصنية أي طبق القش المستعمل في قرانا لوضع الطعام عليه... هذا الطبق ثقافي، أي من تصميم الإنسان وصنعه ولا يوجد في الطبيعة مستقلاً عن الإنسان، وهو مادي، أي مصنوع من مادة ملموسة هي قش نبات القمح، وهو عملي لأننا نستعمله لأغراض عملية مثل وضع الطعام عليه، وهو فني لأن الصانعة أودعت فيه الكثير من الذوق الفني والجمالي في طريقة التصميم والصنع والشكل والألوان وأنماط الزخارف والأشكال الموجودة عليه، وهو شعبي لأنه من صنع عامة الشعب ومستعمل في حياة الناس اليومية العادية.

بعد أن حددنا على هذه الصورة أنواع الأشياء التي تقع في نطاق اهتمامنا في هذه الوحدة، آن لنا أن ننتقل إلى تصنيف هذه الأشياء، كي نتمكن من الحديث بشيء من التعميم عن كل صنف أو باب منها ونقدم بعض الأمثلة الحقيقية الملموسة منها. ولما كانت قضية التصنيف في هذا المجال شائكة معقدة، فإننا نرى أن نبدأ بالنظر في الأدبيات الفولكلورية والأنثروبولوجية حول موضوعنا هذا، وفي هذا الصدد ندعوك عزيزي الدارس إلى أن تلاحظ معنا أن جميع تلك الأدبيات تقريباً ترتكب – في التصنيفات التي تقدمها – أحد خطأين أو الخطأين معاً، فهي من جهة إما أن تُدخل في تصنيفها بعض الأشياء المادية التي ليست شعبية، كالأدوات والأجهزة العلمية أو الطبية، أو تُدخل بين الفنون أشياء غير مادية كالغناء والرقص، ومن جهة ثانية فإن الكثير منها لا يعتمد في تصنيفاته بعداً واحداً أو صفة واحدة ثابتة، بل ينتقل في التصنيف الواحد نفسه من بعد إلى آخر، فيصنف بعض الأشياء حسب وظيفتها كأن يقول: "أدوات زراعية" ثم يصنف أشياء أخرى حسب الخامات التي صنعت منها كأن يقول: "أدوات خشبية"، وهذا بالطبع يؤدي إلى الخلط بين الأبواب المختلفة.

ونحن لا ننكر أنه من الممكن استعمال أكثر من بعد واحد أو صفة واحدة في التصنيف، ولكن شريطة أن تأتي الأبعاد المختلف على مستويات مختلفة، كأن نصنف جميع الأشياء المعنية ونقسمها حسب وظائفها، ثم نأخذ كل واحد من هذه الأقسام ونقسمه إلى أقسام فرعية حسب الخامات المستعملة، وبذلك نتجنب وضع "الأدوات الزراعية" و"الأدوات الخشبية" على المستوى نفسه، بل تصبح "الأدوات الزراعية الخشبية" و"الأدوات الزراعية المعدنية" فروعا من "الأدوات الزراعية" ككل، وهذا هو النهج الذي سنسير عليه في ما تبقى من هذه الوحدة، فسوف نقوم بتصنيف المواد المعنية حسب الوظيفة، ونتحدث بشيء من التوسع عن بندين منها هما "الملابس" و"الطعام"، ثم نعيد توزيع البنود الأخرى حسب الخامات، ونتحدث عنها بإيجاز، ونقدم عدداً قليلاً من الأمثلة عليها.

أن التصنيف على المستوى الأول – وهو ما سنتبعه هنا – هو تصنيف بسيط مأخوذ من التسميات الشعبية العادية لهذه الأبواب، وهو:

١ – الملابس الشعبية وما يتبعها أو يرتبط بها من تطريز وحياكة.

٢– الطعام الشعبي.

٣– جميع الأدوات: أدوات زراعة ، وأدوات موسيقى، وأدوات زينة.

٤– الأواني والمواعين سواء كانت عملية أو للزينة فقط.

٥– الأثاث بما في ذلك البُسُط، والسجاد، والمفارش، والحصر، والفراش، والوسائد.

٦– العمارة الشعبية وما يلحق بها كالحديقة، والأسوار، وبيوت الحيوانات ... الخ.

ولننتقل الآن، بعد أن بلورنا الصورة على هذا النحو، إلى الحديث بقدر من التوسع عن البندين الأول والثاني.

## الملابس الشعبية

### تعريف الملابس الشعبية

الملابس الشعبية: هي تلك الملابس التي تعبر عن هوية جماعة محلية من الناس، وتعبر عن علاقات الفرد مع باقي أفراد الجماعة، وعن موقعه ضمن تلك الجماعة. وإذا شبهنا نظام الملابس باللغة جاز لنا أن نقول أن الملابس الشعبية هي "اللهجة" المحلية الدارجة للملابس، ذلك أن اللهجة والملابس الشعبية تتصفان كلتاهما بالمحلية أو الإقليمية، ولكن لكل منهما انتماء ثقافي. وتكون مميزات الملابس الشعبية المحلية عادة ظاهرة بارزة، بحيث تُعَرف الآخرين بسهولة على الجماعة الشعبية التي ينتمي مرتديها إليها، وتعرف أفراد الجماعة نفسها أن مرتديها ينتمي إليهم. وما يسمى لباساً شعبياً لا يكون بالضرورة مصنوعاً من قبل الشخص نفسه، أو من قبل أفراد في الجماعة المحلية نفسها، بل قد يكون من تصميم أجنبي وإنتاج موحد لأنه إنتاج بالجملة، ولكن ما يجعله شعبياً هو أن الفرد يكون قد أجرى عليه تغييرات وإضافات، ولبسه مع ملابس أخرى، وبطريقة أخرى أو مختلفة، بحيث يظهر بوضوح انتماء الشخص إلى جماعة شعبية معينة. وتكون هذه التغييرات والإضافات وطرق الاستعمال تقليدية ومتوارثة شفوياً، ومميزة بمجموعها لتلك الجماعة الشعبية، وبالطبع تنطبق على الملابس الشعبية الصفات والمميزات التي تتصف بها الثقافة المادية بشكل عام كما ذكر سابقاً.

### التغير في الملابس الشعبية

على الرغم من اتصاف الملابس الشعبية بصفات التقليدية والوراثية والمحلية أو الإقليمية، فان ذلك لا يعني أن الملابس تبقى على ما هي عليه دون تغير أو تبدل، بل أن التغير الدائم صفة من صفاتها، كما هو صفة من صفات الثقافة الإنسانية ككل.

وهنالك عدد من القوانين العامة التي يُعتقد أنها تضبط مسيرة تطور الملابس الشعبية وعلاقتها بباقي أجزاء نظام الملابس في الوحدة الثقافية الأوسع، على أن لهذه القوانين العامة، – كما سنرى – استثناءات خاصة بها كما هو الحال مع جميع القوانين. ومن هذه القوانين مثلاً، أن الطبقات الدنيا تقلد في ملابسها الطبقات العليا، وبكلمات أخرى نقول أن التصاميم أو "الموضات" في الملابس الشعبية المحلية تنحدر من الطبقات العليا إلى الدنيا، ومن المدينة إلى الريف. ومنها أن هذه الأنماط تتغير بسرعة أكبر في المدينة ولدى الطبقات العليا، بينما تظل في الطبقات الدنيا في المدينة وأهل الريف عموما فتستمر لديهم الأنماط نفسها مدة أطول. ولا بد أن الأنماط الشعبية السائدة في القرى والأرياف كانت في وقت سابق مستعملة في المدن التي تكون العواصم أو المراكز للقرى والأرياف، ويستغرق انتقال هذه الأنماط من المدن ومن الطبقات الارستقراطية إلى الأرياف والجماعات الشعبية مدداً تطول أو تقصر حسب بعدها عن المدينة المركزية. ويعتقد أن الطبقات الشعبية في القرى والأرياف تنقصها المقدرة على الخلق والإبداع والتجديد، وإنما يأتي إبداعها فقط عن طريق الانتقاء والدمج والتعديل والتغيير في الأنماط التي تأخذها من المدن والطبقات الارستقراطية، وهذا النوع من الإبداع تتحكم فيه بالطبع المتطلبات العملية للحياة الريفية، والطبيعة الواقعية التطبيقية لتفكير القرويين والفلاحين وسلوكهم. وينتج عن هذا الانتقاء والمزج والتعديل أن تنشأ فروق في أنماط الملابس الشعبية المحلية للفئات الريفية والقروية أكبر من تلك الفروق الموجودة بين أنماط ملابس فئات سكان المدن وفئات الطبقات العليا، وبعكس ذلك تكون الفروق بين أنماط ملابس أفراد الجماعات الشعبية اقل من الفروق بين أنماط ملابس أفراد الطبقات الارستقراطية وسكان المدن. وحتى لا يترك تركيزنا على هذه القوانين العامة انطباعاً يوحي بأنها مطلقة، نعود لنؤكد ما سبق أن ذكرناه من وجود حالات استثنائية. ولعل من أوضح تلك الحالات الاستثنائية ما نلاحظه في مجتمعنا الفلسطيني من انتشار "الثوب الفلاحي" المطرز من القرية إلى المدينة ومن الطبقات الشعبية إلى الارستقراطية. كذلك نرى أن "ثوب" قرى رام الله المطرز، قد انتشر استعماله واتسع حتى أصبح رمزاً فلسطينياً تلبسه المرأة الفلسطينية أينما وجدت، وبغض النظر عن المنطقة التي جاءت منها أصلاً، للتعبير عن هويتها الفلسطينية. والمقصود هنا هو أن نبين أن نمطاً شعبياً محلياً، قد ازداد شيوعاً وانتشاراً بدل أن يتفسخ ويتحول إلى عدة أنماط شعبية متمايزة، وهذا الأمر نفسه حصل "للحطة" الفلسطينية، فقد اتسع استعمالها حتى أصبحت رمزاً دولياً أو عالمياً لجميع الذين يتعاطفون مع الشعب الفلسطيني والقضية الفلسطينية.

## الوظيفة الاجتماعية للملابس الشعبية

إن الوظيفة الأساسية والرئيسية للملابس هي الحماية من البرد ومن عوامل الطقس الأخرى وظروف البيئة الطبيعية، ونفترض أن هذه الوظيفة هي التي دعت أجدادنا إلى استعمال الملابس البدائية قبل ما يزيد على مائتي ألف عام، في أوائل

المرحلة التي نسميها مرحلة الإنسان النيندرثالي، ونتيجة لهذه الوظيفة الوقائية نجد أن الملابس التي تستعملها جماعات الناس المختلفة تختلف باختلاف الأقاليم والطقس والفصول، أي أن الملابس التي صممت للاستعمال في بيئة ما لا بد أن تعكس ظروف تلك البيئة وطقسها، ولكنا نجد أن الملابس تختلف بين الناس الذين يعيشون في ظروف بيئية متماثلة، أي أن هناك متغيرات أخرى غير المتغيرات البيئية تتحكم في الفروق بين الملابس، وهذه المتغيرات هي المناسبات، والقوانين والتوقعات الاجتماعية.

وإذا كانت الملابس لا تستجيب لمتطلبات البيئة الطبيعية فقط، بل كذلك لمتطلبات وقيم وقوانين وتوقعات المجتمع أو الثقافة التي تُستعمل فيها، فإنها (أي الملابس) "تحتوي " أو "تجسد" الكثير من المعاني الثقافية، ويمكنها أن "تتحدث"، أي يمكن ترجمتها وفهمها عن طريق معارف خاصة بتلك الثقافة، وتتحول هذه الاستجابات بالتدريج إلى رموز اعتباطية تقليدية كما هو الحال مع اللغة المنطوقة أو المحكية، وبذلك تكون الملابس نظام اتصال أو تبادل معان ووسائل على مستوى الجماعات ذات الثقافة المشتركة، وليس على مستوىٍ الفرد أو على مستوى بني الإنسان ككل، ويكون نظام الترميز أو الاتصال هذا جزءاً من المعارف المشتركة، المكتسبة بالتطبيع الاجتماعي أو "بالوراثة الاجتماعية"، بين أفراد الجماعة الواحدة التي يجمع بين أفرادها بُعد واحد أو أكثر كالعرق، والدين، والطبقة، والمهنة ... الخ. وعلى ذلك، فإن الملابس – بين أفرادِ الجماعة ذات الثقافة المشتركة، ولاسيما الجماعة الشعبية المحلية – تساوي نظاماً وليس مجرد قطع مختلفة، ويكون لدى كل جماعة كهذه قوانين تقرر من يمكن أو يُتوقع أو يجب أن يلبس أية قطع، وما هي مواصفاتها، وفي أية مناسبات تُلبس وتحت أية ظروف، وبذلك تكون مواصفات القطع المختلفة وأنواعها، والمجموعات المختلفة منها، نظاما أو "شيفره" يمكن من خلالها إرسال رسائل ومعاني مختلفة، فهنالك عدد كبير من الصفات للقطعة الواحدة مثل: نوع القماش، ولونه، وملمسه، وسمكه، وتصميم القطعة، وكمية التطرين، وأنماط الزخرفة، وطول القطعة، وحجمها، وغير ذلك. وكل قطعة، مثل القميص أو الفستان أو السروال أو الحطة أو غيرها، يمكن اعتبارها تجمعاً لعدد كبير منٍ هذه الصفات أو الأبعاد، ولكن تجَمُّع الصفات هذا لا يأتي بالصدفة ولا يكون عفوياً، وإنما يحكمه منطق معين ومتطلبات وتوقعات محلية معينة، ومعايير سائدة في المجتمع لكيفية تلاؤم الصفات في القطعة الواحدة وتناسقها. كذلك نجد أن قطع الملابس تقسِّم الجسم إلى أجزاء، وكل جزء يمكن أن يحل عليه عدد من القطع مكان بعضها بعضا، فيمكن أن يلبس الشخص على رأسه حطة أو طاقية أو طربوشا أو برنيطة أو عمامة، أو قلنسوة (لرجال الدين المسيحيين)، ولكن القطع لا تلبس على كل جزء من أجزاء الجسم بشكل عشوائي، بل يكون لها في كل مجتمع أعراف وقوانين لكيفية تناسقها. فمن المقبول في مجتمعنا مثلا أن يلبس الشخص عمامة أو طربوشا أو حطة وعقالاً على رأسه، مع "قمباز" وعباءة على باقيِ الجسم، لكن أن يلبس "برنيطة" مع قمباز وعباءة فان ذلك سيظهره غريباً ومضحكاً أن لم يعتبر جنونا، كذلك يلبس الإنسان

عددا من القطع فوق بعضها بعضا على الجزء نفسه من الجسم، كان يلبس الشخص في مجتمعنا "فنيلا" ويلبس فوقها قميصا، ثم "جرزاية" ثم "جكيتا" (معطفا)، ثم كبوتاً (معطفا طويلا) وعباءة، وهذه الممارسة لا تأتي بالصدفة، بل يتحكم بها منطق معين يختلف من مجتمع إلى آخر. وكذلك حينما يجتمع عدد من الأفراد من المجتمع في مناسبة معينة ، فإن من الطبيعي أن تكون ملابس كل منهم متمشية مع تلك المناسبة، وأن يكون هنالك تناسق بين ملابس جميع الحاضرين في المناسبة، فلا يعقل أن يذهب شخص إلى جنازة بملابس السباحة، كما أن منظره يكون مستغربا أيضا إذا نزل إلى بركة السباحة وهو يلبس "شروالا" و "قمبازا" وعباءة.

وإذا عدنا إلى تشبيهنا نظام الاتصال من خلال الملابس باللغة، فإننا يمكن أن نضيف هنا أن أبعاد القطعة الواحدة أو صفاتها تشبه الأحرف، والقطعة تشبه الكلمة أو المقطع، و"الطقم" الكامل (البدلة) يمكن أن يشبه الجملة، ولباس جميع الحضور بمناسبة معينة يشبه الفقرة، وهكذا. وتستطيع الملابس عن طريق وضع "الحروف" و"الكلمات" المناسبة، أن تنقل معاني تتعلق بتنظيم العلاقات وطرق التفاعل بين الأشخاص من الثقافة نفسها، كما تستطيع أن تخلق الإطار المناسب لحدث معين، وتستطيع أن تعطي معلومات عن مرتديها مثل الجنس، والسن، والطبقة والمهنة، وكثير من الصفات التي تحدد هويته الجماعية وولاءاته الاجتماعية والثقافية. وتستطيع الملابس أن تعلم الناظر إليها كيف يجدر به أن يتصرف تجاه لابسها. ويستطيع الإنسان أن يكذب أو يخدع الآخرين عن طريق الملابس، كأن يستعير ملابس من آخرين أو يتخفى بزي غير زيه الحقيقي، وهو ما نجده في الكثير من القصص الشعبية عندما يتخفى الرجل بزي شحاد (متسول) ليعرف ما تفعل زوجته في غيابه، أو عندما يتخفى السلطان بزي شخص عادي ليعرف ما يقوله الناس عنه. كذلك يستطيع الفرد أن يعبر عن صفاته الخاصة وشخصيته عن طريق التلاعب بقوانين الملابس في مجتمع ما، أو عن طريق مخالفة تلك القوانين، فالناس في مجتمعنا يستنتجون الكثير من شخصية الرجل الذي "يميل" عقاله أو طربوشه أكثر من اللازم، أو الفتاة التي تلبس ملابس أقصر مما هو مقبول في المجتمع، أو المرأة التي تظهر بملابس فاتحة أو براقة في مناسبة حزينة. ولكن ومع معرفتنا بأنه يمكن إيصال الكثير من المعاني عن طريق الملابس، إلا أننا يجب أن نحذر من المبالغة في تشبيه نظام الملابس باللغة، إذ أن نظام الاتصال عن طريق الملابس له حدود ومواصفات تجعل منه نظام اتصال ضعيفا جدا بالمقارنة مع اللغة، وتجعله يصلح لإيصال بعض الرسائل أو المعاني ولا يصلح لإيصال الكثير من المعاني الأخرى.

من قبيل ما يؤخذ على نظام الاتصال من خلال الملابس، النقاط التالية:

١. الحاسة التي يستعملها الإنسان عادة في استقبال رسائل الشيفرة عن طريق الملابس هي حاسة البصر، ولذلك فإن الملابس تصلح لتبادل رسائل بين أشخاص فقط، إذا كانوا يرون بعضهم مباشرة.

٢. الإشارات بالملابس تبقى موجودة باستمرار طوال مدة التفاعل، وليس كالصوت الذي يختفي بسرعة فور إيصال الرسالة، وبذلك يسمح بظهور رسائل جديدة باستمرار. أما الملابس فلا تسمح بإرسال العديد من الرسائل المتتابعة، بل رسالة واحدة تستمر طيلة مدة اللقاء.

٣. بالنسبة للغة المنطوقة، فإن الشخص يحمل معه النظام كله، أي اللغة، ويحضره معه إلى مكان الاتصال أو التفاعل، وبذلك يستطيع أن يصوغ ما لا نهاية له من الرسائل. أما الملابس فإن الشخص عادة لا يجلب معه إلا الملابس التي يرتديها في تلك اللحظة، ويمكنه أن يرسل فقط الرسائل التي يمكن صياغتها عن طريق ما يلبسه ذلك الشخص في المناسبة التي يجري فيها التفاعل.

٤. إن عدد "مفردات" نظام الملابس ككل، أي عدد أجزاء الجسم الذي يلبس قطعا مختلفة، وعدد القطع التي يمكن أن تلبس معا على الجزء نفسه من الجسم، قليل نسبيا إذا ما قورن بمفردات اللغة، ولذلك يصعب إيصال رسالة شديدة التعقيد عن طريق الملابس.

٥. إن الكثير من الرموز الموجودة في الملابس لا يكون القصد الأساسي من استعمالها أن تخدم كرموز، بل لأغراض عملية، ولكن كلها يمكن تفسيرها كرموز من قبل الناظر إليها، ولذلك يجب التمييز بين "المعنى المفسر" أو "المفهوم".

٦. أن قطعة الملابس تتكلم بأصوات مختلفة، أي أن لكل قطعة عدة أبعاد أو صفات، ولها عدة وظائف، ويمكن أن تظهر في عدد كبير من الأطر، والتغير في أي واحد من هذه الأبعاد أو الوظائف أو الأطر يمكن أن يغير معنى الرسالة التي تؤديها القطعة.

في الحلقة القادمة سنتحدث عن نوع آخر من الثقافة المادية الشعبية وهو الطعام الشعبي.

# الطعام الشعبي

تحدثنا في الحلقة السابقة عن أنواع الثقافة الشعبية المادية ومميزاتها وطرق تصنيفها، ثم قدمنا مثالاً عليها وهو "الملابس الشعبية". في هذه الحلقة نقدم الطعام الشعبي كمثال آخر من الثقافة الشعبية.

## تعريف الطعام الشعبي

ذكرنا في حديثنا عن الملابس الشعبية وتشبيهها باللغة أن الملابس الشعبية هي "اللهجات" المحلية للملابس. وقياساً على ذلك يمكننا في بداية حديثنا عن الطعام الشعبي أن نقول إنه "اللهجات" المحلية للطعام؛ لأن له صفات وصفات خاصة، على مستوى المجتمعات والجماعات المحلية، تميزه عن أنواع الطعام التي تعد "قومية" أو "عالمية"، أو تلك المحضرة تجارياً للاستهلاك بالجملة. والجماعات المشار إليها تكون ذات ثقافة شعبية وعادات وتقاليد وأساليب حياة يومية شعبية مشتركة، ويجمع بين هذه الجماعات عامل واحد على الأقل يميزها عن الجماعات المحيطة بها، كالدين أو العرق أو اللغة أو الموقع الجغرافي أو غير ذلك من العوامل التي تجمع بين أفراد الجماعة وفي الوقت ذاته تميزهم أو تفصلهم عن غيرهم في البيئة المباشرة. وتكون للجماعة من هذا النوع طرق تقليدية متوارثة عبر الأجيال، شفوياً أو بالملاحظة والتقليد، في معالجة أنواع الطعام المستعملة يومياً أو في المناسبات الخاصة، من حيث الحصول عليها وتحضيرها وتقديمها واستهلاكها. ويتماهى أفراد تلك الجماعة مع هذا الطعام فيعتبرون مناسبة وطريقة تحضيره واستهلاكه جزءاً من هويتهم.

وندرج فيما يلي تلخيصاً للدراسات حول الطعام الشعبي عند شعوب العالم، حيث يمكن تصنيف هذه الدراسات ضمن أنواع ثلاثة:

**دراسات إثنوغرافية:** وهي دراسات وصفية لثقافة الطعام الشعبي في مجتمع من المجتمعات المحلية، ويمكننا أن نصف هذه الدراسات بأنها أفقية، بمعنى أنها لا تهتم بالعمق الزمني أو بالناحية التاريخية للطعام في الثقافة المعنية، وإنما تعطي وصفاً لكل نواحي الحياة الشعبية – الاقتصادية والاجتماعية والثقافية – المتعلقة بالطعام الشعبي المحلي في المرحلة التي جرت الدراسة فيها. ومثل هذه الدراسة يمكن أن تعطينا وصفاً لجميع العمليات المتعلقة بالحصول على مواد الطعام وكيفية تحضيره وتقديمه واستهلاكه، وكذلك يمكن أن تعطينا وصفا للمواد التي تدخل في تحضير الطعام وكمياتها وطريقة معالجة كل منها، وشكل الطعام، وعدد الأطباق في الوجبة الواحدة، وترتيب تقديم الأطباق المختلفة، وتنظيم الأطباق على المائدة، وعدد الوجبات ونظامها، وكيفية الجلوس إلى المائدة، وكيفية تناول الطعام، والعلاقات الاجتماعية وعلاقات السلطة والأدوار المتعلقة بالطعام، وعلاقة الطعام بالثقافة المادية بشكل عام، من بداية الإنتاج حتى الاستهلاك أو الحفظ والتخزين. ويمكن لهذا النوع من الدراسات أن يتناول أيضاً النظرة العامة أو التوجه إلى الطعام، والقيم المتعلقة بالطعام، ودور الطعام في المناسبات الخاصة والعامة، وعلاقة الطعام بالدين فيما يختص بالأنواع المحرمة والمحللة، والأنواع المحبذة في الأعياد والمناسبات الدينية، أو المحبذة بشكل عام.

**دراسات تاريخية:** وهي دراسات تهتم بالعمق الزمني التطوري لثقافة الطعام في مجتمع من المجتمعات الشعبية، أي أنها تدرس الأنماط التي يمكن أن نسميها "عمودية" للطعام بدلاً من دراسة الأنماط الأفقية، أي على غرار ما ذكرناه بالنسبة للدراسات الإثنوغرافية. فالثقافة الشعبية المتعلقة بالطعام في مرحلة ما، تكون تجسيداً وتلخيصاً لتاريخ وتطور جميع العناصر التي تدخل في تحديد أنواع الطعام في منطقة ما، كالبيئة والطقس، وتاريخ السكن في المكان، والتوزيع الإثني، وعمليات التحضر والتغير التكنولوجي، والتاريخ الاقتصادي، والعوامل الاجتماعية، والدين.

**دراسات مقارنة:** هذا النوع من الدراسات لا يكتفي بدراسة ثقافة محلية واحدة أو مجتمع محلي واحد، بل يدرس أوجه الاختلاف والتشابه بين الأنماط الأفقية لثقافة الطعام في عدد من الأقاليم ذات الثقافات المتشابهة، وكذلك الأسباب التي أدت إلى ظهور الاختلافات وتلك التي أدت إلى استمرار التشابه في بعض عناصر ثقافة الطعام التي ظلت مشتركة. وقد تدور المقارنة حول أي من العناصر المذكورة في إطار الدراسات اللإثنوغرافية، أو حول مجموعة من تلك العناصر، فقد يكون موضوع المقارنة مثلاً كيفية صنع الخبز في أقاليم الوطن العربي المختلفة، وقد تدور المقارنة حول "ثقافة الخبز" ككل، بدءاً بزراعة أنواع الحبوب المختلفة وحتى مرحلة الاستهلاك.

## الوظيفة الاجتماعية للطعام الشعبي

الطعام ضروري للحياة، ولكنه في المجتمعات الإنسانية لا يَحَضَّر ولا يقدّم ولا يستهلك بطرق تتطلبها حاجات الإنسان البيولوجية فقط، بل إن كل خطوة يعالَج بها الطعام، من بداية الإنتاج حتى الاستهلاك (والعمليات اللاحقة المرتبطة بالاستهلاك والمترتبة عليه)، تخضع لقوانين وعادات وتقاليد وآداب وأعراف كلها موروثة اجتماعيا، يفهمها أبناء المجتمع الواحد ويتعلمونها من أجل تبادل المعاني وتنظيم العلاقات الاجتماعية بينهم، وهم عن طريق مراعاة هذه القوانين والآداب والأعراف، وعن طريق التلاعب بها وحتى كسرها والخروج عليها، يصوغون معاني ورسائل ويتبادلونها من حلال استعمال "لغة" الطعام الشعبي المحلي. وللطعام في هذا الصدد ميزات تجعل منه حقلاً غنياً بالمعاني والرموز الاجتماعية والثقافية، منها أن الطعام يدخل جسم الإنسان ويُهضم ويصبح جزءاً من مبنى الجسم، وأن الطعام يدخل في تحديد شروط ردود فعل الإنسان وضبط سلوكه عن طريق الثواب والعقاب، منذ اللحظة الأولى من حياة الطفل، فالطعام يرتبط منذ الصغر بالوالدين وبأفراد العائلة المباشرة، كما يرتبط بالمناسبات المشحونة بالعواطف والمعاني كالأعياد والأفراح والأتراح، وكل ذلك يعطي الطعام الكثير من المعاني والارتباطات في حياة الفرد، والكثير من التفاعلات والعلاقات في حياة المجتمع المحلي ككل. وفيما يلي عرض لعدد من الأمثلة على أنواع المعاني والتفاعلات الاجتماعية التي يؤديها الطعام:

١. كيفية جلوس الناس لتناول الطعام: جلوس على الأرض أو على الحصيرة مع وضع الأواني على طبق من القش أو النحاس، أو جلوس على كراسي حول مائدة أو طاولة طعام؛ ذلك قد يحدد الطبقة التي تنتمي إليها العائلة، وقد يميز سكان الريف عن سكان المدن، وقد يميز الأطفال عن الكبار.

٢. ثمة معان أخرى مشابهة يمكن أن تنعكس في كون أفراد العائلة يأكلون من الطبق نفسه أو كلٌ من صحن مستقل، وكونهم يستعملون أيديهم في تناول الطعام أو يستعملون المعلقة أو الشوكة والسكين. وقد تختلف هذه الممارسات حسب وجود ضيوف أو عدم وجودهم، وحسب الوجبة إن كانت يومية عادية أو وجبة في مناسبة خاصة، أو إن كانت العائلة تتناول الطعام في البيت أو في مكان عام.

٣. ترتيب الجلوس حول المائدة: ترتيب أفراد العائلة أو الحضور حول المائدة لا يكون في العادة عشوائياً، ولا يأتي بالصدفة، فقد يكون هناك مكان محدد لرب العائلة أو لكبار السن أو للأطفال أو للنساء أو للضيوف، وإذا حضر عدد من الضيوف فقد يجري ترتيبهم حسب المنزلة الاجتماعية أو حسب السن أو الجنس، أو حسب المصلحة المرجوة من كل منهم. وقد يكون هنالك ترتيب زمني لتناول الطعام، ففي بعض العائلات الممتدة قد يأكل الرجال أولاً ثم النساء والأطفال، أو يجري إطعام الأطفال أولاً ثم الرجال فالنساء، وكثيراً ما يجري مثل هذا الترتيب

في الأعراس والمناسبات الهامة الأخرى، أو عند وجود الضيوف. وفي الأعراس قد يقدم الطعام لكبار السن (الختيارية) أولاً ثم للشباب ثم للنساء والأطفال، وقد يأكل "الغرُب" (من هم من بلدة أخرى) رجالاً ونساءً أولا ثم "المعزبون" (المحليون) بعد ذلك.

٤. نوع الطعام: هناك عدد من القوانين والأعراف الاجتماعية التي تتحكم بنوع الطعام المستعمل في وجبة من الوجبات، مما يمكن الناس من التفاعل بلغة أنواع الطعام، فأنواع المواد التي تدخل في تحضير الطعام تحمل قيماً مختلفة، فالطبق المعمول من اللحم يختلف في معناه الاجتماعي عن طبق "الخُبيّزة"، ولحم الضأن يختلف في قيمته ومعناه عن لحم الدجاج، وهنالك اعتبارات أخرى كثيرة: فأنواع الطعام التي تقدم على الفطور تختلف عنها في الغداء، ويختلف ما يقدم على العشاء عن كليهما. والطعام الذي نقدمه في الوجبات العادية يختلف عما نحضره في وجبات المناسبات الخاصة. والطعام الذي نقدمه لأصحاب المنزلة الاجتماعية الرفيعة يختلف عما نقدمه لأصحاب المنزلة الاجتماعية الأدنى، فنحن لا ندعو وزيراً أو حاكماً للطعام ونقدم له الخبز والزيت أو الزيتون أو البيض المقلي، ولكننا نقدم مثل ذلك لشخص بسيط عادي، وقد جرت العادة في الماضي القريب أن تقدم مناسف الأرز في الأعراس لكبار السن، بينما تقدم مناسف البرغل للشباب والنساء والأطفال. كذلك قد نوصل رسالة هامة عن طريق ترتيب الأطباق المختلفة على المائدة، فنضع أفضل الأطباق وأكبرها منزلة أمام أعلى الحضور منزلة، وما زالت هناك ممارسة دارجة في بعض القرى وبعض القبائل، تتمثل في أن يوضع رأس الذبيحة وسط المنسف أو على صحن منفرد أمام ضيف الشرف.

٥. طريقة التحضير: كذلك تختلف قيمة الطعام ومعناه حسب طريقة الطبخ أو التحضير، مع ثبات نوع المادة المستعملة، إذ أن هناك فرق كبير بين المسلوق والمشوي والمقلي والمحمر والمطبوخ. وكمية الطعام لا تخلو من الرمزية هي الأخرى، وذلك من حيث مدى مناسبتها للمنزلة الاجتماعية لمقدم الطعام ومستهلكه، ومن حيث كرم "المعزّب" (المضيف) وكرامة الضيف، فتقديم خروف محشي كامل يحمل معنى يختلف عن تقديم القليل من قطع اللحم الصغيرة على وجه المنسف. وليس هنالك أسوأ من العرس أو الوليمة التي يقوم الناس فيها عن المائدة "جوعانين" (وهم جياع).

٦. دلالة الدور في تحضير الطعام على مكانة عضو الأسرة: أصبح من الممكن معرفة الكثير عن مواقع السلطة وتوزيع الأدوار وطبيعة العلاقات داخل العائلة من خلال معرفة من يتخذ القرارات المناسبة بالنسبة لأنواع الطعام، ومن المسؤول عن تحضيره، ومن يقوم بتقديمه أو تقسيمه بين أفراد العائلة، ومن يقوم بانتقاء المدعوين إلى وليمة، ومن يُدعى أولاً إلى وليمة (عزومة).

٧. الطعام كهوية إثنولوجية: على مستوى أوسع من العائلة والجماعة المحلية، تتميز المجموعات الإثنية بشكل عام باستعمال طعام ما أو بالامتناع عن بعض أنواع الطعام، فبعض الفئات الإثنولوجية قد تمتاز بطبق أو "طبخة" أو "أكله" معينة، ويرمز استعمال هذا الطبق إلى العضوية في تلك الفئة. وقد لا تمتاز فئة إثنية معينة بمادة طعام معينة أو بطبق محدد، بل بكيفية تحضير المواد وتقطيعها وطبخها، أو بمدة الطبخ أو نوعية البهارات أو كميتها أو خلطتها، أو بأوقات ومناسبات أكلها أو كيفية تناولها، أو كيفية ترتيبها أو تقديمها. ومن الأمثلة على ذلك أن الأقلية العربية في الولايات المتحدة الأمريكية تتمسك بما يعرّف طعامها بأنه عربي، وبأنه عنوان عربي لهوية تلك الأقلية، وبعد أن يكون أبناء هذه الأقلية قد تركوا اللباس العربي والعادات والتقاليد العربية، ونسوا اللغة العربية كلياً، فإن آخر رموز للهوية العربية يتنازلون عنها هي الطبخات العربية المميزة، مثل الكبة، والمفتول والكسكس، والمحاشي من كوسا وورق عنب وملفوف وغيرها. وكثيراً ما يلجأ اللبنانيون المغتربون إلى تمييز هويتهم الخاصة عن غيرهم من أبناء الجاليات العربية عن طريق "الكبة النية" (أي "النيئة")، حيث أن بقية الجاليات العربية تستعمل "الكبة المقلية".

٨. المغزى الديني لرموز الطعام: لا تقتصر رموز الطعام في دلالاتها على علاقة الإنسان بالإنسان، بل تتخطاها إلى علاقة الإنسان بالله وبالقوى الخارقة عن طريق الالتزام بالمحرمات في الطعام، أو تقديم القرابين، أو توزيع الطعام عن أرواح الموتى، أو تقديم الأضاحي في الأعياد وعند قبور الأولياء والصالحين، أو الامتناع عن الطعام في رمضان عند المسلمين، وعن الطعام المصنوع من لحوم الحيوانات أو من منتوجاتها في أوقات الصيام عند المسيحيين، أو تناول الأطعمة المحبذة عند الإفطار أو في الأعياد والمناسبات الدينية.

وفي ختام هذا الموضوع ، فلا بد من التأكيد على أن ما قدم من نماذج في هذا النص هو قليل من كثير من المعاني والرموز التي يتبادلها الناس في مجتمعنا عن طريق الطعام، وهي رموز كثيرة جداً وتختلف من مكان إلى آخر.

# أنماط التغير في أنواع الطعام في قرية فلسطينية

في هذه المقالة عن التغير في أنواع الطعام في قرية عربية في الجليل، اعتمد في تحليلي على النظرية الوظيفية القائلة بأن ثقافة أي شعب من الشعوب أو مجموعة من المجموعات الإنسانية تكون وحدة متكاملة ومترابطة، وأن التغير في أي جزء أو ناحية من هذه الوحدة لا بد وأن يتمشى معه تغير متناسق في الثقافة. والفرضية التي انطلقت منها في هذه الدراسة هي أن التغير في أنواع الطعام لم يحدث بطريقة عشوائية وإنما يجري في نمط منطقي، وأنه يمكن اكتشاف هذا النمط عن طريق اكتشاف وتحليل بعض الأبعاد التي تميز أنواع الطبخات التي ما زالت شائعة عن تلك التي في طريقها إلى الانقراض.

والمقصود من هذا البحث هو تدوين أسماء طبخات أو أطباق كانت شائعة في الماضي في بعض القرى الفلسطينية، وتدوين طريقة طبخ أو تحضير بعض هذه الأطباق، ثم النظر فيما إذا كان التغير في أنواع الطعام يلقي ضوءاً على التغير في أنواع أخرى من حياة القرية الفلسطينية التي عاشت منذ عام ١٩٤٨ داخل حدود إسرائيل.

وكنت، عند البدء بجمع المعلومات المستعملة في هذا البحث، أتوقع أن أنتهي بجمع ثلاث قوائم من أسماء الطبخات، بحيث تحتوي القائمة الأولى على أسماء الطبخات التي كانت شائعة في الماضي ولكنها اختفت في السنين الأخيرة، والثانية تحتوي على أسماء طبخات كانت شائعة في الماضي وما زالت مستعملة في الوقت الحاضر، والثالثة تحتوي على أسماء الطبخات التي لم تكن مستعملة في السابق وإنما ساد

استعمالها في الأعوام الأخيرة نتيجة تأثير البيئة الإسرائيلية على القرية العربية. ولكن كانت النتيجة تختلف نوعاً ما عما توقعت، فقد تبين أن هنالك في الحقيقة تغيرات في أنواع الطبخات التي كانت مستعملة في هذه القرية، لكن التغير يقتصر على اختفاء بعض الطبخات التقليدية واستمرار أو زيادة شيوع بعضها الآخر، ولكن ليس هنالك أية طبخات جديدة لم تكن شائعة في هذه القرية قبل سنة ١٩٤٨. وسنعود إلى التعليق على هذه الحقيقة بعد قليل.

وهكذا بقي لدينا نوعان من الطبخات فقط: النوع الأول هي الطبخات التي كانت وما زالت مستعملةK والنوع الثاني هي الطبخات التي كانت مستعملة في الماضي ولكنها اختفت أو تكاد تختفي من الوجود. وقد قمت بجمع المعلومات المستعملة هنا بأن جمعت من حوالي عشر سيدات كبيرات السن لائحة بأسماء جميع الطبخات التي عرفنها منذ طفولتهن حتى الآن وعن مدى شيوع استعمال كل طبخة في الفترات المختلفة من حياتهن.

ثم طلبت من حوالي عشرين شخصاً دون الثلاثين من السن، كل على حدة، بأن يذكر كل منهم أسماء الطبخات غير المألوفة لديه بين الطبخات المذكورة في اللائحة الأولى هكذا تعرفت على أسماء الطبخات التي اختفت أو كادت تختفي، والتي ما زالت مألوفة ومستعملة، وعلى التغير في مدى شيوع كل طبخة خلال الخمسين سنة الأخيرة. ونقدم فيما يلي قائمتين تحتوي الأولى على أسماء الطبخات التي اختفت أو كادت تختفي مرتبة حسب قلة معرفة صغار السن لها. وتحتوي الثانية على عينة من الطبخات التي كانت وما زالت مستعملة، مرتبة حسب ازدياد استعمالها في السنوات الأخيرة:

| طبخات اختفت أو تكاد | الطبخات الشائعة في الوقت الحاضر |
|---|---|
| بسارة | ملوخية (مع دجاج) |
| بسارة ملوخية | زهرة (مطبوخة، مع طحينة، مع بيض) |
| مشوشة | بيتنجان (منزلة، صينية، مشوي، مقلي، رشتاي، محشي، محيوسة) |
| مقاقة | سبانخ (لوحدها، مع ملوخية يابسة، فطير) |
| دشايش | بطاطا (مقلية، مطبوخة، محيوسة، صينية، مشوية) |
| زقاليط بحامض | كوسا (محشية، مقلية، مشوية، متومة) |
| كباب محشية ببصل (مع لبن) | دجاج (محشي، صينية مع بصل، مقلي) |
| سميدة وبيتنجان | سمك (صيّدية، طاجن، مقلي، أقراص مع طحينة) |
| سميدة وبندورة | معكرونة (صينية مطبوخة مع مية بندورة) |
| سميدة وكوسا | مغربية |
| سميدة ومية بندورة (عين الصوصة) | قطوسة |
| سميدة وبقل | كبة |
| سميدة وفول | ملفوف (مع رز ولحمة) |
| ملفوف بسميدة | ششبرك |
| ورق دوالي بسميدة | مجدرة حمرا |
| سميدة وشعيرية | مجدرة بيضا |
| مفلفلة | عدس صحيح |
| كبة الغايب جوزها | شوربة عدس |
| مخبوصة | علت |
| لبنية بسميدة | مدمس فول |
| مقيقة | مدمس حمص |

ونقدم فيما يلي طريقة تحضير ثلاث من الطبخات غير المعروفة في الوقت الحاضر لدى صغار السن في القرية المذكورة. والقصد من شرح طريقة التحضير بالإضافة إلى أهمية تدوينها وحفظها من الضياع، هو إبراز بعض مميزات الطبخات التي اختفت، وإعطاء القارئ المجال لمتابعة التحليل الذي سنورده فيما بعد، وتمكينه

من الحكم على مدى صحة التحليل بنفسه، وقبل أن نبدأ بطرق التحضير يجدر بنا أن نوضح بعض المعايير الكمية المستعملة في إعطاء الإرشادات عن طريقة الطبخ، وبعض هذه المعايير كما يلي:

١. الحفنة: ما تتسع له اليدان مقترنتان.

٢. العرام: ما تتسع له راحة اليد الواحدة مضمومة.

٣. الكبشة: ما تتسع له راحة اليد الواحدة مقبوضة.

٤. اللهوة: ما يمكن حمله على أصابع اليد الواحدة.

٥. رصّة: ما يمكن حمله بين الإبهام والسبابة.

ونعود الآن إلى تدوين طرق التحضير، وأضعها هنا بنفس اللهجة العامية التي أعطيت لي.

**البسارة**

لعيلة سبعة ثمن انفار، بنطبخ بطنجرة الرطل. بنحط فيها مي لخناقها، يعني حوالي ٣ تنكات مي (التنكة ربع رطل). بنجيب حفنة وعرام فول، وبنجرشهن وبنّسفهن منشان يطير القشر الناعم، بتكون المي صارت تغلي، بنسقط الفولات في المي، وعشان الفول بفور كثير بنخفف النار تحتهم بس نسقط الفول. وبنبدأ نحرك منشان إذا في سوس أو قشر يطلع على الوجه، بنقوشه وبنكبه. وبنظل نغلي الفول تيصير طري يمعس بالايد. وساعتها بنجيب عرام سميدة (برغل مجروش) بنّسفهن مليح وبنسقطهن فوق الفول وبنظل نحرك منشان ما يلزقوش، وبنخليهن يغلو تنهن يربطو ويصيروا صلبات. ساعتها بنرش عليهن زمتين ملح وبنّزلهن عن النار... إسا بنقليلهن: نحط حوالي عرام ونص زيت أو غريف ونص ("الغريف" يساوي نصف "الثمنية" أي ١ – ١٦ من الرطل) منشان تمسك ببعضها مليح وبنصير نمبل إيدنا بالصاجة تيسخنوا مليح، وبنفرم قتُارة بصل (رأس بصل زغير) بالزيتات تنها تحمر، وبندير القلاي على وجه الطبيخات وبنحركهن، وبنسكبهن رأساً في الصحون لأنه بس يبردوا بصير لهن قوشة وبصرش شلبي نقيم منهن.

**سميدة وكوسا وبندورة**

لعيلة تسع انفار بنطبخ بطنجرة الرطل. أول شي بنجيب حوالي كيلو ونص كوسا، وبنفرمهن مثل فرم الكوسا للحوس أو اصغر شوي (سنتمتر مكعب تقريبا) بعدين بنجيب ٣ عرامات زيت وراس بصل مفروم صغير وبنحطهن في الطنجرة وبنقلي

البصلة تنها تصفر. بعدين بنسقط الكوسايات فوقهن وبنحوسهن تيستووا وتنشف كل المي اللي عليهن. وبنكون صرنا محضرين حوالي كيلو بندورة ماعسينها ومصفيينها، وبنديرهن فوق الكوسا وبنزيد عليهن مي تيصل لخناق الطنجرة (حوالي ثلاثة أرباعها) وبنرش عليهن نتفة فلفل وقرفة وملح، وبنخليهن تنها تغلي المي، ساعتها بنسقط عليهن ثلاث حفنات سميدة غليظة (برغل مجروش) وبنظل نحركهن كل شوي تنها تنشف المي، ساعتها بنطفي النار تحتهن وبنحركهن وبنخلي الطنجرة مغطية أخرى شرب سيجارة، وبعدين بنسقيهن.

## زقاليط بحامض

لعيلة تسع انفار أو عشرة، بنبل ثلاث حفنات سميدة لمدة سيعة. وبنفرم راسين بصل كبار فرم ناعم، وبنحطهن مع كبايتين زيت، وبنحوس البصلة حتى تبدا تصفر في طنجرة الرطل ونص أو رطلين. وبنصفي عليهن قدر رطل مي، وبنحط نتفة فلفل وقرفة وملح وبنغطي مليح، أو بنبرشه وبنحط عليهن فلفل وقرفة وكمون ونعنع (يابس أو اخضر) وفليفلة حمرا. وبنفركهن مع بعضهن مليح وبنحط عليهن ملاة فنجان القهوة زيت، وبنحط الكل على السميدات وبنحط معهن قدر فنجان القهوة طحين بالمي، ونفرك السميدات تنهن ينجبلوا مثل سميدة الكبة. وبنصير نزلقط (أي نكون كرات) زقاليط كل واحدة قد البنورة الكبيرة، بعدين بنعصر أربع خمس حامضات وبنحطهن مع المي والبصل اللي في الطنجرة على النار الخفيفة وبنسقط الزقاليط على المي والبصلة والحامض، وبنحركهن مرة وحدة، وبنخليهن يغلو قدر عشر دقايق، وبنزلهن وبنسكبهن بالصحون رأسا لأنه لما يبرد بصير له قوشة، واحسن ساعة ما بنسقي إنا نكفِت من الطنجرة كفت مش نسَقي بالمغرفة، عشان الزقاليط بتفتفتوا.

نعود الآن للنظر في القائمتين المذكورتين سابقاً، بقصد اكتشاف بعض الأبعاد التي قد تكون تحكمت في تغير أنواع الطعام. وأول ما يجلب انتباهنا في هذه القوائم هو أنه على الرغم من أن هذه القرية الفلسطينية عاشت حتى الآن حوالي ثلاثين سنة ضمن البيئة الإسرائيلية فإن أهلها لم يقترضوا أية طبخة جديدة من السكان اليهود مع أنهم أدخلوا الكثير من المفردات العبرية وعادات الحياة والعمل من السكان اليهود، وقد يعتقد السكان العرب أن عدم إدخال طبخات جديدة من الوسط اليهودي يرجع إلى جودة الطعام العربي، ولكن هنالك حقيقتان تدحضان هذا الفرض، الأولى: أن كل شعب في العالم يعتقد أن طعامه هو ألذ الأطعمة، والثانية: أن المهاجرين من بلد إلى بلد آخر، مهما كانت البلاد التي قدموا منها والتي قدموا إليها، فإن آخر الأشياء التي يتنازلون عنها في ثقافتهم وعاداتهم الأصيلة هي تلك التي تتعلق بالطعام، ويجدر بالذكر هنا أن آخر ما يتخلى عنه المهاجرون العرب في أمريكا عادة هو الكبة والتبولة.

ونستخلص من هذا أن الجزء المتعلق بالطعام هو من أكثر عناصر الثقافة محافظة وامتناعاً عن التغير، وأقترح هنا بعض التفسيرات الممكنة لهذه الظاهرة.

أولاً: في حالة العرب في إسرائيل فإن علاقتهم مع السكان اليهود تكاد تقتصر كلياً على العمل، والحالات التي يدخل فيها شخص عربي بيت شخص يهودي ويتناول الطعام تكاد تكون معدومة. أضف إلى ذلك أنه في البيت العربي يكون الطبخ من وظائف المرأة وحدها، ولذلك فإن نقل أنواع الطعام من البيت اليهودي إلى البيت العربي يجب أن يأتي عن طريق تعرف المرأة العربية على المطبخ اليهودي، وإمكانيات ذلك غير واردة.

ثانياً: قد يكون من الصعب على الإنسان أن يغير عاداته وذوقه في الطعام لأسباب سيكولوجية منها:

١. أن التعويد على أنواع الطعام المستعملة في مجتمع ما تبدأ بالنسبة إلى كل فرد فيه منذ بداية حياته، وتتكرر التجارب عدة مرات يومياً في كل يوم من حياته، مما يؤدي إلى رسوخ تذوق أنواع الطعام المألوفة.

٢. الطعام المستعمل في مجتمع من المجتمعات يكتسب عند أفراد ذلك المجتمع معاني رمزية وعاطفية، بسبب اقتران الطعام بالمناسبات المشحونة بالرموز والعواطف، كالولائم والحفلات والعزائم والأعراس والأعياد وما إلى ذلك من المناسبات الخاصة.

٣. أن الطعام في مجتمعات كثيرة، ومن ضمنها المجتمع العربي الفلسطيني، يستعمل كوسيلة اتصال أو لغة يعبر أفراد المجتمع من خلالها لبعضهم البعض عن معان مثل الاحترام، والإعجاب، والحب، والتقدير، والاعتراف بالجميل، والعفو عن الخطأ وغير ذلك كثير من الوسائل التي يكون الطعام أحياناً أفصح من اللغة في التعبير عنها. ولا يستطيع الفرد التعبير بشكل صحيح عن المعاني التي يقصدها عن طريق استعمال أطعمة غريبة لنفس الأسباب التي تعيقه عن التعبير الصحيح بلغة غير مألوفة لديه.

ثالثاً: هناك تفسير ثالث ممكن لظاهرة بطء اقتباس أنواع الطعام وهو التفسير الذي يحتويه المثل القائل "كل ما يليق لك والبس ما يليق للناس"، أي أن الآخرين لا يعرفون عادة ما تأكله في بيتك، ولذلك فإنك تستطيع أن تجاري ذوقك الخاص في الطعام ولا يكون عليك ضغط اجتماعي قوي لمجاراة الموضة كما هو الحال في الملابس.

هنالك بعض الأبعاد التي قد تتبادر إلى ذهن القارئ وتبدو وكأنها تعطينا تفسيراً منطقياً لاختفاء بعض أنواع الطعام واستمرار غيرها. ومن ضمن هذه الأبعاد مثلاً تكاليف الطبخة وقيمتها الغذائية، وعند مقارنة معدل تكاليف عينة من الطبخات التي اختفت وتلك التي ما زالت شائعة، وجدت أن السعر لا يشكل فارقاً يذكر

بين المجموعتين. أما من جهة القيمة الغذائية فإن تحليلاً موضوعياً لمحتويات عينة من كل من المجموعتين يبين أن أبرز أنواع الأطباق التي اختفت كانت بشكل عام مغذية وصحية أكثر من التي استمرت. كذلك فإن لذة طعم الأطباق المختلفة، كأن نقول أن الأطباق التي استمرت ألذ للذوق من تلك التي اختفت، لا يمكن أن تعطينا تفسيراً مقبولاً لأن لذة الطعام موجودة في ذوق الأكل أكثر منها في الطعام نفسه. والفروق في تذوق أنواع الطعام المختلفة من شخص إلى آخر، وأكثر من ذلك من بلاد إلى أخر، تظهر بشكل قاطع أن لذة الطعام هي أمر نسبي يتعلق بالزمان والمكان والأفراد، ولا يمكن وجود مقياس عالمي ومطلق يخولنا أن نجزم أن نوعاً من الطعام ألذ من نوع آخر أو بالعكس.

بعد أن استثنينا بعض الأبعاد التي قد تتبادر إلى ذهن الإنسان، نعود ونتساءل: ما هي إذاً الأبعاد التي تفسر بشكل مرض التغير في أنواع الطعام؟ وسنحاول الإجابة عن هذا السؤال بأن نقارن العينتين الموجودتين لدينا بالنسبة إلى أبعاد ظاهرة جلية، ثم ننظر فيما إذا كانت هذه الأبعاد الظاهرة تشكل انعكاسات لأبعاد أعمق منها بحيث أن الأخيرة تعطينا التفسيرات المنشودة. ومن الأبعاد التي يسهل تقييمها مثلاً:

## أنواع المواد المستعملة في الطبخ

عند تفحص القائمتين المذكورتين سابقاً، نستطيع أن نرى عدة فروق في المواد المستعملة بين الطبخات التي اختفت وتلك التي استمرت أو ازداد استعمالها.

أ. نظرة سريعة إلى القائمتين تظهر بوضوح أن السميدة (أي البرغل المجروش) تكاد تختفي تماما، فالطبخات التي كانت تعتمد على السميدة بشكل رئيسي إما اختفت بكاملها، أو استمرت بشكل مختلف، حيث حل الرز فيها محل السميدة. ونرى من جهة أخرى أنه لم تختف أية طبخة يدخل اللحم في تركيبها، وأن الخضروات قد زاد استعمالها. ونحن نعرف أن البرغل كان دائماً محتقراً بالنسبة إلى الرز. وكان دائماً "العز للرز"، فنحن نعرف مثلاً أنه كان في الماضي يحضر في الأعراس والولائم نوعان من المناسف: نوع منهما من البرغل كان يقدم للشباب والنساء والأطفال، والآخر من الرز. وكانت المحاشي خصوصاً تطبخ بطريقتين: الأولى "كذابة" أي تطبخ بالبرغل وبدون اللحم، والثانية تطبخ بالرز واللحم وذلك لأن اللحمة أثمن من أن تطبخ مع البرغل، أو البرغل أحقر من أن يطبخ مع اللحمة. وبشكل عام نستطيع أن نقول أن هناك في أذهان القرويين سلم تقييم للمواد المختلفة المستعملة في تحضير الطعام، ويقع البرغل في أدنى مرتبة من هذا السلم، واللحم في أعلى مرتبة، وتأتي باقي المواد كالخضروات والبقول والبيض والأسماك بينهما، ويأتي الرز تحت اللحمة مباشرة. ويعد أفضل الطعام ما جمع بين المرتبتين

العليين، الرز واللحمة، وأسوأهما ما جمع بين المرتبتين السفليين، البرغل والبقول. ومن الطريف أن نتذكر أنه في إحدى الحكايات الشعبية بعنوان "الحطاب" تتحدث الحكاية عن حطاب فقير يسعده الحظ بأن يعمل معروفاً مع أحد الجن، فيكافئه الجني على عمله بأن يعطيه باطية سحرية تمتلئ بأي نوع من الطعام حال أن يطلب منها الحطاب ذلك، ويأخذ الحطاب الباطية ويعود إلى زوجته وأولاده وهو يكاد يطير من الفرح، وتستمر الحكاية عادة فتقول: "وصار كل ليلة يحط هالباطية"، ويجمع امرأته وأولاده ويقول لها "يا باطية إمنا وابونا، انتلي رز ولحم." لذلك نستطيع أن نقول أنه من وجهة النظر المطروحة في هذا البند، فإن التغيير في المواد المستعملة في الطبيخ يعكس تلبية القرويين لرغبات وقيم كانت دائماً موجودة عندهم.

ب. يمكن النظر إلى الاختلاف في المواد المستعملة في الطبخ من وجهة نظر ثانية، وهي أن الطبخات التي اختفت تعتمد جميعها تقريباً على عدد قليل من المواد، وهي بشكل رئيسي القمح والزيت والبصل والفول، بالإضافة إلى اللبن وبعض الخضار المحلية والبقول، وهي المواد التي كان ينتجها الفلاح الفلسطيني من أرضه بنفسه ويخزن منها مؤونة عياله على مدار السنة، عندما كانت القرية الفلسطينية الزراعية تكون نظاماً اقتصادياً شبه مستقل ومغلقاً على نفسه، عندما كان الفلاح يزرع محصولاته لا بقصد بيعها بل بقصد تأمين المواد الغذائية الضرورية لمعيشة عياله. أما الأنواع التي استمر استعمالها فإنها تتطلب العديد من المواد التي لم يكن الفلاح ينتجها من أرضه، أو كان ينتجها لفترة قصيرة في مواسم معينة ولم يكن لديه إمكانية حفظها لمدة طويلة، وكانت هذه الأطباق تستعمل في مناسبات خاصة أو فترات خاصة من السنة فقط، أما الآن فقد انفتحت القرية اقتصادياً على العالم الخارجي وخسرت استقلالها الاقتصادي واعتمادها على منتوجاتها الغذائية، فمعظم أهل القرية في الوقت الحاضر لا يشتغلون في الزراعة بتاتاً وإنما يشتغلون كعمال في المدن والمستعمرات اليهودية، وحتى أولئك الذين يشتغلون في الزراعة فإنهم لا يزرعون محاصيل تضمن تأمين مؤونة عيالهم أو توفر المواد الغذائية اللازمة لأهل القرية، وإنما يزرعون منتوجاً واحداً مثل البطيخ أو البندورة أو التبغ، بقصد الربح عن طريق بيعه للشركات التجارية الكبيرة في البلاد، وبهذا فإن أهل القرية لا ينتجون إلا القليل جداً من المواد الغذائية التي يستهلكونها وإنما يحصلون عليها من تجار القرية وأسواق المدن المجاورة. هذا التغير في اقتصاد القرية، يضاف إليه تحسن إمكانيات حفظ المواد الغذائية القابلة للتلف في البيوت وفي دكاكين القرية، مثل التبريد والتعليب، مكن القروي من الاستغناء عن تخزين كميات كبيرة من عدد قليل من المواد الغذائية، والاعتماد عليها على مدار السنة، وأتاح له الحصول على ما يفضله من المواد الغذائية متى أراد، إن توفرت لديه النقود طبعاً.

ونستطيع أن نلخص ما جاء في هذه الفقرة بقولنا أن التغير في المواد المستعملة في الطبخ يعكس، بالإضافة إلى ما ذكر في الفقرة السابقة، التغير الاقتصادي والتغير في طرق حفظ المواد الغذائية في القرية نفسها وفي البلاد ككل.

ج. هنالك وجهة نظر ثالثة نستطيع أن نستعملها لاستنتاج معنى التغير في أنواع المواد المستعملة في الطبخ. يقسم أهل القرية المواد الغذائية المستعملة في الطبخ إلى نوعين، ثقيل على المعدة، وخفيف على المعدة. وحسب خطة أخرى يقسمون المواد الغذائية إلى "حامي" و"بارد". وهاتان الطريقتان في التقسيم تأخذان بعين الاعتبار الناحية الصحية للطعام. وهذا الموضوع، أي فهم الناس لتأثير أنواع الطعام المختلفة على الصحة، يحتاج إلى دراسة خاصة به ولا أستطيع أن أفيه حقه في نطاق المقالة الحاضرة، ولكن نستطيع أن نقول بشكل عام أن الطعام "البارد" و"الخفيف على المعدة" يفضل على الطعام "الحامي" و"الثقيل على المعدة" من الناحية الصحية، وأن على الإنسان العاقل أن يقلل ما استطاع من تناول النوع الثاني، خصوصاً إذا كان مريضاً أو ضعيف الصحة. ومن "أحمى" و"أثقل" المواد الغذائية البرغل، وعند النظر إلى القائمتين يظهر لنا أن أهل هذه القرية يأخذون في الابتعاد التدريجي عن الأطعمة الحامية والثقيلة على المعدة. وتبرز وجهة النظر هذه أن التغير في المواد المستعملة في الطبخ يسير بما يتناسب مع الرغبات والقيم التقليدية.

وإذا ما جمعنا النتائج التي حصلنا عليها عن طريق استعمال وجهات النظر الثلاث المذكورة سابقاً، يبرز لدينا نمط واضح نستطيع من خلاله فهم منطق التغير في أنواع الطبخات المستعملة في هذه القرية، والنمط هو كما يلي:

لم يحصل في هذه القرية أي تغير في تذوق أنواع الأطعمة المختلفة، ولا في القيم المتعلقة بالطعام، وإنما حصلت ظروف اقتصادية وتكنولوجية جديدة سمحت لأهل القرية بتلبية رغبات وتحقيق قيم كانت موجودة لديهم منذ وقت طويل.

# دليل التراث غير الملموس في متحف فلسطيني مقترح

المواصفات الموجودة في هذا النص مصممة لتتناسب مع متحف وطني فلسطيني كما يراه الكاتب. قد يكون هذا المتحف في مدينة أو قرية فلسطينية واحدة، أو يقسم وظيفياً إلى شبكة من عدة فروع يكون كل فرع منها في محافظة من المحافظات الفلسطينية. ومثل هذا المتحف أو فروعه تكوّن متحفاً إثنوغرافيا يمكن إعطاؤه اسماً وصفياً مثل "متحف الحياة الشعبية الفلسطينية"، وقد يكون جزءاً من متحف أو من عدة متاحف، وفي هذه الحالة يمكن أن يدعى "ركن الحياة الشعبية الفلسطينية". يضم "متحف الحياة الشعبية الفلسطينية" نواح من الحياة الشعبية تكون مشتركة بين جميع الفلسطينيين، أو على الأقل مألوفة لجميع الفلسطينيين، بحيث يستطيع الجميع تذوّقها والتماهي معها، ولا تخص أو تمثل فئة دينية أو اجتماعية أو جغرافية أو سياسية واحدة، وإنما تمثل الهوية الفلسطينية كاملة كما يراها ويحسّ بها الفلسطينيون وليس كما يريد أو يتوقع أن يراها السائح الأجنبي، وتعطي كل فلسطيني يراها الشعور بالاعتزاز والثقة بنفسه وبتراثه وتكون رابطاً روحياً بين جميع الفلسطينيين أينما وجدوا، سواء تمكنوا من رؤيتها شخصياً أو عن طريق الصور ووسائل الأعلام المرئية. وبذلك يحافظ المتحف على التراث الفلسطيني الشفوي والروحي وغير المادي، وعلى الذاكرة الجمعية والهوية الموحدة للفلسطينيين، بحيث يتمكن الشعب الفلسطيني من الحفاظ على ثقافة فلسطينية مميزة وهوية وطنية فلسطينية خاصة، ويكون مصدر إيحاء للأجيال الفلسطينية القادمة.

ويتكون المتحف المقترح هنا من حي أو "حوش" كامل (أو عدة أحياء في قرى أو مدن مختلفة)، مكون من عمار فلسطيني تقليدي يقدِّم فيه أشخاص حقيقيون مشاهد من الحياة اليومية التقليدية للشعب الفلسطيني، وتُنتقى المشاهد أو نواحي الحياة هذه بحيث تشدد على نواحي التراث غير المادي في إطاره الطبيعي كما سنوضح ذلك فيما بعد.

وتشير اليونسكو إلى نوع التراث المقصود في هذه الورقة باسم "التراث الشفوي وغير المادي [أو غير الملموس] "*Oral and Intangible Heritage*" وتعرفه كما يلي:

"أساليب الحياة للمجتمع، بالإضافة إلى المعارف والمهارات والإبداعات التي يعيش أفراد المجتمع حسبها، والتي يبدعونها، والإنتاجات التي يصنعونها، والمصادر والأماكن وباقي نواحي الإطار الاجتماعي والطبيعي الضرورية لبقائها؛ تلك العمليات التي تمد المجتمعات الحية بالشعور باستمراريتها وارتباطها بالأجيال السابقة والمهمة لهويتهم الثقافية وللحفاظ على التنوع الثقافي وعلى الإبداع لدى الإنسانية كلها."[١]

وفي موقع آخر من نفس المصدر يعرّف الإعلان "الثقافة غير الملموسة" بأنها تضم "نوعين من مظاهر الثقافة غير الملموسة. التراث الثقافي غير الملموس يأخذ بالفعل إما شكل تعبير ثقافي يتكرر بانتظام مثل العروض الموسيقية والمسرحية والطقوس والاحتفالات المختلفة، أو كفضاء ثقافي يعرف بأنه مكان يجمع عدداً كبيراً من النشاطات الثقافية الشعبية والتقليدية، وكموعد زمني تحدث فيه عادة أحداث ثقافية متكررة بشكل منتظم. هذا الفضاء المكاني والزماني يجب أن يعود السبب في وجوده للظواهر الثقافية التي تحدث عادة فيه".

وفي مكان ثالث تساوي نفس الوثيقة العالمية بين "الثقافة الشفوية وغير الملموسة" و"الفلكلور" فتقول:

"اصطلاح، ثقافة شفوية وغير ملموسة، يعرّف... كما يلي: الفلكلور (أو الثقافة التقليدية والشعبية) وهي مجموع الإنتاج المبني على أساس من تراث لجماعة ثقافية، والذي ينتجه مجموعة من الأفراد ويُقبل على أنه يعكس توقعات الجماعة من حيث أنه يعكس ثقافة تلك الجماعة وهويتها المجتمعية، أي معاييرها وقيمها كما انتقلت شفوياً أو عن طريق التقليد أو بطرق أخرى. وتأخذ أشكالاً منها اللغة، والأدب والموسيقى والرقص والألعاب والأساطير والطقوس والعادات والحرف اليدوية والعمارة وفنون أخرى".

ويمكن تنظيم وتبسيط ما جاء في هذا الاقتباس بالقول بأن هناك اتفاق بين العاملين في حقل الفلكلور[٢] على تقسيم الفلكلور إلى خمسة أبواب:

١. فنون قولية، وتضم الفنون الشعبية التقليدية المصاغة والمنقولة لغوياً وشفويا من زجل وشعر شعبي وأغاني شعبية وقصص وحكايات وألغاز وتهاليل ونُواح وحزازير وأمثال وحكم ونداءات الباعة ونداء أو طرد الحيوانات ودعوات ومسبات ورقي وغير ذلك.

٢. عادات وطقوس وتقاليد ومناسبات واحتفالات وما يدور فيها من سلوك وطرق اتصال وأساليب تعامل واتصال مع القوى الخارقة.

٣. فنون حركية، وتضم الرقص والدبكة والموسيقى والمسرح والالعاب.

٤. معارف ومعتقدات، وتضم المعتقدات الدينية الشعبية، والمعتقدات بالجن والرواح، والمعتقدات حول قوى الطبيعة، والمعارف الطبية الشعبية وغير ذلك من المعارف والمعتقدات الشعبية.

٥. فنون شعبية وثقافة مادية.

الأنواع الأربعة الأولى هي من التراث الشعبي الثقافي غير المادي أو غير الملموس، ولذلك فإن أي متحف وطني فلسطيني يهتم كلياً أو جزئياً بالتراث غير المادي يجب أن يحوي عروضاً لهذه الفروع الأربعة. ولكن كما ذكر في الاقتباس السابق فإن مظاهر التراث غير المادي لا تحدث في فراغ وإنما في إطار زماني ومكاني وإنساني–اجتماعي، وهذا يتطلب وجود الكثير من الثقافة المادية لتكوّن الإطار الذي يسمح بتجسيد ما هو غير مادي ووضعه في إطار مادي مرئي وملموس كي يتمكن المشاهد من تذوق الثقافة غير الملموسة أو غير المادية. فأغاني "السامر" مثلاً هي من التراث غير المادي ويمكن الاطلاع عليها عن طريق سماعها مغناة من قبل شخص أو مسجلة على شريط صوتي، كما يمكن قراءتها، ولكن كل ذلك لا يعطي نفس الشعور والتذوق والتفاعل الوجداني والعاطفي كما لو سمعها المرء ورآها وهي تؤدَّى من صف "السحجة" أو صف السامر، وتكون التجربة أغنى بكثير لو تمكن الزائر من الوقوف في الصف والمشاركة في أداء السامر. هذا مثال واحد ولكنه ينطبق على جميع أنواع التراث غير المادي مثل الغناء والتناويح والتهاليل وغيرها. قد يكون أقرب شيء من الحضور المباشر للأداء الحي أو المشاركة فيه هو رؤيتها مصورة على أفلام أو أشرطة فيديو مرئية ومسموعة، وهذا يُترك تنفيذه للفنيين والمختصين، أما تفضيلي فهو أن تجري ممارستها في إطارها المكاني والزماني والاجتماعي والثقافي الحقيقي أو في "فضائها الثقافي" كما يسميه إعلان اليونسكو.

اعتمدنا حتى الآن في تعريفنا للتراث غير المادي، والذي يجب أن يحتويه المتحف المقترح، على تعريف عريض وعام لما هو تراثي أو فلكلوري مأخوذ من إعلان اليونسكو حول التراث الشعبي الشفوي وغير المادي.

ولكن بالنسبة للشخص المكلّف بجمع وتحضير المادة التي ستوضع أو تظهر أو تعرَض في متحف، فإن هناك حاجة لتفصيل أكثر وأدق. مثل هذا الشخص يحتاج إلى التمييز بين ما يدخل وما لا يدخل في المتحف على عدة مستويات: فهو بحاجة إلى انتقاء أشياء تعتبر من "التراث الثقافي الشعبي غير المادي"، ولذلك يحتاج إلى التمييز بين ما هو ثقافي أو غير ثقافي، ثم التمييز ضمن ما هو "ثقافي" بين الشعبي والرسمي، ثم التمييز ضمن ما هو "ثقافي شعبي تراثي" بين ما هو مادي أو غير مادي، كي يتمكن من انتقاء ما هو "ثقافي شعبي تراثي غير مادي" ونبدأ بتوضيح الفرق بين ثقافي وغير ثقافي:

تشير الثقافة إلى السلوك المتعلم والمشترك بين أفراد مجتمع من المجتمعات. ومن المهم أن نتذكر أن هذا السلوك متعلم وليس موروثاً بالجينات ولا يولد مع الإنسان كجزء من تركيبته الوراثية، وأن بني الإنسان لديهم ثقافة يكتسبونها بالتعلم بعد الولادة. ولا تقتصر الثقافة على الشخص "المثقف" كما يستعمل الناس هذا الاصطلاح في حديثهم العادي. فبالإضافة إلى القول بأن جميع بني الإنسان لديهم "ثقافة"، يمكن الحديث عن "ثقافات" الشعوب أو المجتمعات المختلفة مثل ثقافة "الأسكيمو" أو ثقافة "زنوج استراليا". "ثقافة" هنا تعني أسلوب حياة تلك الجماعة، أو مجموع أنماط السلوك المتعلّمة المنقولة من جيل إلى جيل عن طريق اللغة و/أو التقليد والمحاكاة عند شعب أو مجتمع معين. أي أن ثقافة بني الإنسان تعني مجموع طرق توافق بني الإنسان المتعلمة والمنقولة اجتماعياً، ويستثنى من "الثقافة" ذلك الجزء الغريزي المنقول بالوراثة الجينية البيولوجية.

من هذه التعريفات نستطيع أن نستنتج عدداً من صفات أو مميزات الثقافة مثل:

١. أن الثقافة متعلمة، أي لا تنتقل أو تورث بالجينات. وعلينا أن نلاحظ هنا أن قابلية الإنسان لاكتساب الثقافة موروثة بالجينات، أما محتويات الثقافة فهي موروثة اجتماعياً، أي أنها تنتقل من جيل إلى جيل من خلال اللغة و/أو التقليد، فلا يخترع كل جيل ثقافته من جديد ولكن بإمكانه أن يضيف إليها قليلاً.

٢. أن الثقافة مشتركة بين أفراد المجتمع، وهذا يمكّن أفراد المجتمع من التفاهم والتفاعل والتعايش.

٣. أن جميع بني الإنسان لديهم ثقافة، أي لديهم أسلوب حياة متعلم، ولا توجد أي مجموعة إنسانية تعيش بالغريزة فقط.

٤. أن الثقافة منمطة أي مكونة من أنواط، أي أن كل جزء منها ينتظم في إطار نظام أكبر، وكل نظام ينتظم في إطار نظام أكبر، حتى نصل إلى مستوى الثقافة كلها، فالثقافة مترابطة ومنظمة، وعلاقة جزئياتها ببعضها ليست عشوائية بل منطقية وعضوية، فمن أنظمة الثقافة مثلاً: اللغة، والدين، ونظام الطعام، ونظام الملابس ...الخ.

٥. أن الثقافة ثابتة نسبياً، أي لها استمرارية عبر الزمان ولا تتغير كلها فجأة بل تتطور تدريجياً بحيث تحافظ على تماسكها وعلى شخصيتها ونكهتها الخاصة.

ننتقل الآن إلى التمييز بين ما هو "شعبي" وما هو "رسمي" ضمن "الثقافة" ككل:

الثقافة نوعان: ثقافة رسمية، وثقافة شعبية. والتراث الشعبي يكون الجزء الأهم والأكبر من الثقافة الشعبية. دعونا نتعرف أولاً على كيفية تقسيم الثقافة إلى رسمية وشعبية، ثم نعود بعد ذلك إلى موضوع التراث الشعبي.

تقسم ثقافة مجتمع من المجتمعات البشرية إلى قسمين رئيسين، يطلق على القسم الأول الثقافة الرسمية، وقد يشير إليه البعض بمصطلح "الثقافة العليا أو الكبرى"، ويطلق على الثاني "الثقافة الشعبية" وربما أشار إليها البعض بمصطلح "الثقافة الصغرى أو الدنيا". تنتقل الثقافة الرسمية من جيل إلى جيل من خلال المؤسسات والأجهزة الرسمية أو شبه الرسمية مثل جهاز التربية والتعليم، والجامعات والمعاهد، والمؤسسات الدينية الرسمية، والقوانين الرسمية، والأدب والفن العالي المعترف به رسمياً، وغير ذلك من المعارف والرموز الثقافية التي ترعاها وتحافظ عليها وتضمن استمرارها المؤسسات الرسمية في الدولة أو المجتمع مثل المحاكم والوزارات والدوائر الحكومية، أو المؤسسات المرخصة أو الموافق عليها ومعترف بها من قبل هذه الدوائر الرسمية.

أما الثقافة الشعبية أو أساليب الحياة الشعبية فهي النتاج العفوي الجماعي المعبر عن شعور وعواطف وحاجات وضمير أبناء الشعب بشكل عام، وليس النخبة أو المجموعة الخاصة، وتنتقل من جيل إلى جيل، كما تنتشر بين الناس من جماعة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى بشكل عفوي، مشافهة أو عن طريق التقليد والمحاكاة والملاحظة.

الرموز التي تكوّن هوّية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم تستقي مضمونها ومعانيها وأهميتها من كلا النوعين، الرسمي والشعبي، من الثقافة. ولكنني اعتقد أن الرموز المستوحاة من الثقافة الشعبية هي العنصر الأهم في تكوين الهوية الجماعية للشعب أو للأمة، وهي الجزء المهم في الحفاظ على هذه الهوية، وفي ضمان استمراريتها وتعزيزها وتثبيتها، وذلك لعدد من الصفات تتوفر في الثقافة الشعبية دون الرسمية. فمثلا، الثقافة الرسمية هي من صنع النخبة أو الخاصة، وهي نتيجة تخطيط وتفكير واع، ولا تنبع بشكل عفوي من روح المجتمع، وهي كثيراً ما تكون عملية منطقية ينقصها التعبير العاطفي فلا تلهب العواطف ولا تستثير الهمم، وهي مألوفة عادة للنخبة من المتعلمين والمثقفين،وقد لا يتمكن من فهمها وتذوقها سوى تلك النخبة، وهي كثيراً ما تكون عالمية، فلا تصلح لتمييز شعب عن شعب آخر أو مجتمع عن مجتمع آخر، وهي تحتاج إلى جهاز رسمي تقوم عليه عادة السلطة المركزية من حكومة أو دولة لنشرها وتعميمها ونقلها من جيل إلى جيل. أما الثقافة الشعبية فهي من صنع عامة الشعب، نابعة من روح الشعب ومن شعوره وضميره، لها انتشار واسع

بين عامة الشعب، وهي أسهل على الاستعمال والفهم والحفظ، تعبر عن العواطف والشعور الشعبي، قادرة على إلهاب عواطف عامة الشعب واستثارة هممهم، وهي تنتقل عبر الزمان والمكان من مجموعة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل بعفوية وبساطة عن طريق المشافهة والمحاكاة والتقليد دون الحاجة إلى تدخل أو تحكم سلطة أو جهاز أو إدارة رسمية، ويمكن استعمالها في مناسبات وأطر أوسع، وكثير من رموزها مادية وظاهرة ملموسة تسهّل التعبير عن هوية صاحبها ببساطة ووضوح، كالملابس الشعبية أو الأكل الشعبي وما إلى ذلك من نواحي الحياة الشعبية.

قسمنا في الفقرات السابقة سلوك الإنسان ككل إلى ما هو جزء من "الثقافة" وما هو ليس من "الثقافة"، ثم قسمنا الجزء الثقافي إلى "ثقافة شعبية" و"ثقافة رسمية". و"الثقافة الرسمية" لا تهمنا هنا، لأنها لا تكون مصدراً لمواد المتحف. ونريد الآن أن نميز بين ما هو "تراثي" وما هو "تراثياً ضمن الثقافة الشعبية"، وهذا الجزء "الثقافي الشعبي التراثي" هو ما يعرف "بالتراث الشعبي" أو "الفلكلور"، وهو يضم ما هو "مادي" أو "ملموس" وما هو ليس "مادياً"، وسنعود إلى ذلك بعد الانتهاء من تحديد مواصفات "الفلكلور" أو "التراث الشعبي":

بشكلٍ عام، القسم التراثي هو الجزء الذي نقدّره ونحترمه ونمجده أكثر من غيره. فمثلاً في الثقافة الرسمية نعتبر المعلقات "تراثاً"، ولكن هذا لا ينطبق على كل شعرٍ قالته العرب، فبعض الشعر الرسمي تافه ولا يستحق أن نكرّمه بوصفه تراثاً. كذلك لا أحد يشك في كون قبة الصخرة في القدس وجامع الحمراء في الأندلس من التراث المعماري العربي–الإسلامي، ولكن ليس كل بيت أو عمارة بناها العرب المسلمون تستحق اسم تراث معماري عربي أو إسلامي.

بنفس المنطق، ليس كل جزء من حياة الشعب يستحق أن يوصف بأنه تراث شعبي، فالكثير مما يمارسه أو يستعمله أو ينتجه أو يقوله الناس في حياتهم اليومية العادية يذهب بعد فترة قصيرة من ظهوره إلى مزبلة التاريخ، ولا نحتفظ به ولا نعرف عنه شيئاً، فهناك بعض الأغاني الشعبية ما زلنا نحتفظ بها ونرددها منذ أيام الدولة العثمانية أو ما قبل ذلك، بينما اختفت ملايين الأغاني الشعبية التي ردّدها رجال ونساء عرب أو فلسطينيون عبر التاريخ مما لم نحتفظ به.

ليس هناك معيار أو صفة واحدة تميز مادة الفلكلور عن غيرها من المواد الثقافية، بل إننا بحاجة إلى عدد من المعايير قد تؤدي، مجتمعة، بالغرض، إلا أن القضية معقدة أكثر من ذلك، إذ أنه ليس هناك اتفاق على عدد هذه المواصفات ولا على أي من المواصفات تدخل في تعداد هذه المعايير. وحتى لو تم الاتفاق على صفة أو معيار معين لإحدى الصفات المطلوبة، فليس هناك اتفاق على أي من قيم هذه الصفة هي تلك التي يتصف بها الفلكلور.

وفيما يلي أهم المعايير والمواصفات التي يدور الحوار حولها في عالم الفلكلور في هذه الأيام:

## طبيعة مادة الفلكلور

هنالك خلاف حول طبيعة المادة التي "يصنع" منها الفلكلور، فهل هي مَعرفة أم فكر أم فن أم عاطفة أم سلوك أم عملية اتصال أم أجسام مادية ملموسة؟ ويتوجه التيار في حقل الفلكلور الآن نحو الاتفاق على أن مادة الفلكلور تجمع بين المعرفة وطريقة التفكير والأسلوب الفني والتعبير عن العواطف مصوغة جميعها بشكل سلوك، ولا تضارب بين هذه جميعاً. أما قضية اعتبار الفلكلور وسيلة اتصال بين أفراد جماعة صغيرة فهذا طرح حديث نسبياً ولم يلق اهتماماً كبيراً حتى الآن. وأما السؤال حول كون الأجسام المادية الملموسة كالأدوات أو الملابس أو الدمى فلكلوراً، فما زال يدور حوله الكثير من الخلاف، ولكن الأكثرية من علماء الفلكلور يميلون إلى الإجابة عن هذا السؤال بالنفي، وأميل أنا شخصياً إلى التمييز بين الأداة كجسم مادي ملموس وبين المعرفة والأفكار والعواطف والسلوك التي تدخل في صنع وتزيين واستعمال تلك الأداة، فالقسم الأخير يدخل ضمن مادة الفلكلور أما الأول فلا.

## الإطار الإجتماعي للفلكلور

كان اصطلاح "Folk" أي "شعب" في بداية نشوء هذا الحقل يطلق على الطبقات الدنيا من المجتمعات الأوروبية فقط، والقروية منها بشكل خاص، وكان اصطلاح "فولكلور" يطلق بذلك على جزء معين من ثقافة هذه الطبقات فقط. وقد دارت عبر تاريخ هذا الحقل جدالات وحوارات طويلة حول وجود الفلكلور أو عدمه في المدن أو بين الطبقات الارستقراطية أو بين الشعوب البدائية أو "المتخلفة"، ومع أن التعريف القديم ما زال يحظى بتأييد الكثيرين من علماء الفلكلور، وخصوصاً الأوروبيين منهم، إلا أن الأكثرية، وخصوصاً في أمريكا، يميلون الآن إلى قبول تعريف دنديز الذي يقول بأن كل فئة أو جماعة إنسانية يجمع بين أعضائها عامل واحد على الأقل، مهما كان ذلك العامل ومهما كلن نوع تلك الفئة أو عدد أفرادها أو السبب في تكوينها، لها فلكلورها. وإذا وصل الاتفاق على هذه الفكرة، في مرحلة ما، درجة الإجماع فإن "الإطار الاجتماعي" كأحد المعايير المميزة للفلكلور سينتهي.

## إتساع الإنتشار

هنالك اتفاق على أن فلكلور جماعة من الجماعات هو ملك المجموعة ككل وليس ملك فرد واحد أو أفراد معينين من الجماعة. ولكن ما معنى "ملك الجماعة"؟؟ فهل من المفروض أن يعرف كل فرد مادة ما حتى تدخل عداد فلكلور تلك الجماعة، أم المقصود أن فلكلور الجماعة هو مجموع ما يعرفه جميع أفراد الجماعة من الفلكلور؟ وإذا لم يكن من الضروري أن يعرف الجميع نفس المادة، فكم فرداً، أو ما هي النسبة الضرورية، من بين أفراد المجتمع حتى تعتبر تلك المادة فلكلوراً؟ طبعاً، ليست هناك أجوبة مقنعة لهذه الأسئلة، ولكن هناك نوع من الاتفاق الضمني بين علماء الفلكلور

بهذا الخصوص، واعتقد أن الصورة التالية قد تنقل روح هذا الاتفاق الضمني: لو جعلنا دائرة اسمها (أ) تمثل فلكلور جماعة من الجماعات، وجعلنا كل من الدوائر (ب)، (ج)، (د) ... الخ تمثل الفلكلور الذي يعرفه فرد من أفراد الجماعة، فمن المفروض أن تكون كل مادة من مواد فلكلور تلك الجماعة، أي كل مادة موجودة ضمن الدائرة (أ) موجودة أيضاً ضمن الأكثرية من (ب)، (ج)، (د)... إلخ، وهي لا تتطابق كلياً ولكنها تتداخل أو تتراكب إلى حد كبير وتكون (أ) هي الدائرة التي تضم جميع مناطق التراكب هذه، أي تضم جميع المواد المشتركة بين عدد كبير من أفراد الجماعة، وما يقع خارج مناطق تراكب هذه الدوائر، أي خارج (أ)، فهو اجتهاد فردي أو شذوذ أو بدعة وليس جزءاً من الفلكلور.

## كيفية الإنتقال

تنتقل مواد الفلكلور من جيل إلى جيل ومن جماعة إلى جماعة ومن فرد إلى فرد. وهنالك اتفاق بين العاملين في الحقل بأن الفلكلور كجزء من الثقافة ينتقل اجتماعياً، أي عن طريق التعلم وليس عن طريق الجينات. ولكن طرق التعلم أو الانتقال الاجتماعي كثيرة، فهل هناك طريقة انتقال خاصة يجب أن تنتقل مادة الفلكلور بواسطتها حتى تصحّ تسميته فلكلوراً؟؟ تجيب الأكثرية الساحقة من العاملين في حقل الفلكلور على هذا السؤال بالإيجاب، فهم يرون أن من الشروط التي يجب أن تتوفر في مادة حتى تدخل في عداد الفلكلور أن تنتقل "مشافهة". وهناك طبعاً أقلية، ولكنها أقلية مؤثرة وفعالة، ممن يرفضون هذا الشرط.

القضية هنا ليست قضية صح وخطأ، وإنما هي أقرب إلى تحيز يكاد يكون اعتباطياً إلى أحد رأيين في محتويات الفلكلور. فما هما هذان الرأيان ومن هم أصحاب كل منهما؟ الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى شيء من التوضيح.

يقسم علماء الفلكلور من حيث تدريبهم الأكاديمي إلى ثلاثة أقسام: قسم يكون قد تدرّب في حقل الأنثروبولوجيا الثقافية واختص ضمنها بجزء من الثقافة هو الفلكلور. وقسم آخر يكون قد تلقى تدريبه في العلوم اللغوية أو في الأدب بشكل خاص ثم اختص بدراسة جزء خاص من الأدب وهو الأدب الشعبي أو الفلكلور حسب تعريفهم. والقسم الثالث يكون قد تدرب منذ البداية في قسم مستقل للفلكلور ونال درجاته الجامعية في علم الفلكلور". وأفراد القسم الأول والثاني يميلون بشكل عام إلى اقتصار الفلكلور على "الفنون القولية" فقط، ويطلبون شرط الانتقال الشفهي في جميع مواده. أما أفراد القسم الثالث فإنهم يميلون إلى توسيع رقعة الفلكلور بحيث يحتوي أجزاءاً أخرى مثل الفنون اليدوية، والفنون التعبيرية، والمعتقدات الشعبية والممارسات المتعلقة بها، وأخيراً الصناعات والحرف الشعبية. هذه الأجزاء من الفلكلور تعتمد في انتقالها بشكل كبير على المشاركة والملاحظة والتقليد، ولذلك فإن أفراد هذه الجماعة لا يشترطون "الانتقال مشافهة" في تعريفهم للفلكلور.

## وسط التعبير في الفلكلور

هذا البعد يشبه البعد السابق، أي كيفية الانتقال، ولكنه يختلف عنه نظرياً على الأقل، فالوسط المستعمل للتعبير عن العواطف أو الأفكار عن طريق الرقص هو "حركات جسمانية"، ولكن يمكننا أن نعلم شخصاً ما نوعاً من الرقص مشافهة. والوسط للتعبير في الأغنية الشعبية هو الكلام الملفوظ ولكن يمكن أن ننقلها كتابة، وهكذا.

هنالك عدد كبير من علماء الفلكلور يطلقون على مجموع المواد التي يهتم بها هذا الحقل "الفنون القولية" ويرفضون اعتبار أي مادة يكون وسط التعبير فيها غير القول الملفوظ جزءاً من الفلكلور. إلا أن جماعة لا بأس بها تقبل أوساطاً أخرى، كحركات الجسم في الرقص والخشب في الدمى التقليدية والقماش في الملابس الشعبية وغير ذلك كثير. والتقسيم هنا يشبه إلى حد كبير ما ذكر في البند السابق بخصوص كيفية الانتقال.

## عمر الفلكلور

من أهم المواصفات التي تشترطها الأكثرية الساحقة من العلماء في مادة الفلكلور هي صفة القِدم. إلا أن أحداً لن يستطيع أن يحدد العمر الذي يجب أن يتوفر في مادة ما حتى تصبح فلكلوراً. كذلك فإنه من المتفق عليه أن بعض المواد، كبعض الأغاني الشعبية، قد تصبح فلكلوراً خلال سنوات قليلة إذا لاقت قبولاً وانتشاراً كبيراً وتفاعل معها أفراد المجتمع ولاقوا فيها أداة مناسبة للتعبير عما يجيش في نفوسهم. ولذا يمكننا القول أنه ليس هناك حد زمني مطلق للفلكلور، لكن قدم مادة ما من شأنه أن يزيد من إمكانية تصنيفها كمادة فلكلورية.

## تقليدية الفلكلور

هذا البعد يرتبط بشكل كبير بالبند السابق ولكنه نظرياً مستقل عنه. يشترط أكثرية علماء الفلكلور أن تكون مادة الفلكلور تقليدية في المجتمع الموجودة فيه، أي أن تكون موروثة عبر الأجيال. وينطبق هنا على ما قلناه من حيث إمكانية دخول مادة غير تقليدية ضمن الفلكلور أحياناً، وعدم وجود حد مطلق لعدد الأجيال، وازدياد إمكانية تصنيف مادة ما ضمن الفلكلور بازدياد عمق الأجيال التي توارثتها، ولكن يشترط عادة أن تكون قد مرت عبر جيلين على الأقل.

## المؤسس أو المؤلف

هذا البعد أيضاً مرتبط بالبندين السابقين، القدم والتقليدية. هنالك اتفاق عام بأن مادة الفولكلور ليس لها مؤلف أو مؤسس معروف ترتبط المادة باسمة ويكون له

فيها حقوق المؤلف أو المبتكر، وإنما هي ملك للجماعة ورثتها من الأجيال السابقة دون معرفة مصدرها الأصلي. وهذا يعني أن الفولكلور هو تعبير عفوي عن الضمير الجمعي والشخصية الجماعية لذلك المجتمع، ينمو ويتطور ويتغير ويموت حسب التغيرات والتبدلات التي تطرأ على هذا الضمير الجمعي والشخصية الجماعية وليس استجابة لرغبات الأفراد أو قراراتهم.

هذه ثمانية من أهم المعايير أو المواصفات المستعملة في تعريف مادة الفولكلور وتمييزها عن غيرها من أجزاء الثقافة الشعبية. وهذه طبعاً طريقة نظرية معقدة للحكم على ما هو من الفلكلور وما ليس منه، قد يستطيع الشخص المختص إتباعها. ولكن هنالك طريقة أسهل يمكن أن يتبعها الشخص العادي أو المبتدئ، وهي إمكانية اعتماد قائمة لمحتويات الفلكلور يكون قد وضعها احد العلماء المختصين من "آباء الحقل" الثقات. مثل هذه الشروط قد تتوفر في قائمة وضعها عالم الأنثربولوجيا والفلكلور من جامعة بيركلي، ألن دنديز، وأدرج فيما يلي القائمة التي وضعها دنديز وقمت بترجمتها من الإنكليزية بشيء من التصرّف:

> "يضم الفولكلور الخرافات، الأساطير، القصص الشعبية، النكات، الأمثال، الحزازير، الترانيم، التعاويذ، التبريكات، اللعنات والمسبات، إقسام اليمين، الإساءات اللفظية، الإجابات التقليدية المقننة، المقاهرة والمعايرة، الأنخاب، وجمل التحية والوداع. ويشمل أيضاً الملابس الشعبية، الرقص الشعبي، المسرح الشعبي، الفن الشعبي، المعتقدات والشعوذات الشعبية، الطب الشرعي، الموسيقى الشعبية، الأغاني الشعبية، المصطلحات العامية، التشبيهات الشعبية، الكنايات، الألقاب، أسماء الأماكن والمواقع، الشعر الشعبي وهو يتراوح من الملاحم الشعبية إلى ما يكتب على القبور، الكتابة على جدران المحلات العامة، الأغاني التي ترافق العاب الأطفال، الأغاني التي يغنيها الكبار عند تلعيب الأطفال، وأغاني الحضانة. وتحوي قائمة مواد الفولكلور أيضاً الألعاب، الإيماءات، الرموز، الدعاء، النكات، العملة، التفسير الشعبي لنشوء بعض المصطلحات، طرق الطبخ، أنماط التطريز، أنماط البيوت والأسوار وبيوت الحيوانات، مناداة الباعة، وحتى الطرق التقليدية لاستدعاء أو طرد الحيوانات، وما يقال عند صدور أصوات مثل القحة أو العطس. هنالك أيضاً الاحتفالات الشعبية التقليدية والعادات والممارسات والتقاليد الشعبية المتبعة في الأعياد والمناسبات. هذه القائمة تعطي عينة فقط ولا تشمل جميع أنواع الفولكلور" [٣].

من الطبيعي أن القوائم بمواد الفلكلور التي يقدمها العلماء المختلفون تختلف باختلاف آرائهم النظرية وليس هناك قائمة يتفق عليها الجميع، ولكني أعتقد أن هذه القائمة وافية.

لقد تعرفنا حتى الآن على مادة الفلكلور بنوعيه، المادي وغير المادي، إلا أن القسم المطلوب للمتحف هو الفلكلور "غير المادّي"، مما يوجب التمييز بين النوعين. وهذا يعيدنا إلى الفرع الخامس من فروع الفلكلور كما بوبناه في أوائل هذا الدليل (ص٢) واسمينا هذا الفرع "الفن الشعبي والثقافة المادية".

نلاحظ أن "الفنون الشعبية" توزعت في هذا التبويب على ثلاثة بنود هي "الفنون القولية" و"الفنون الحركية" و"الفنون الشعبية والثقافة المادية". ولكن هذه التسميات في الحقيقة ليست دقيقة، لأن "الفنون القولية" و"الفنون الحركية" هي فنون شعبية تماماً كما هو الحال مع الفنون "الشعبية" المذكورة في البند الخامس والمرتبطة بالثقافة المادية. فلا بد إذاً من وجود أبعاد أو مواصفات أخرى تميز الجزأين عن بعضهما، وإلاّ لما كانا وُضعا في بنود مختلفة.

وإذا أعدنا النظر في البنود التي ذكرناها سابقا فإننا نرى أن "الثقافة المادية الشعبية" جاءت كلها في البند الخامس، مع ذلك الجزء من الفن الذي أسميناه تجاوزاً "الفنون الشعبية"، بمعنى أن ما يميز هذا الجزء من الفن عن أجزاء الفن الشعبي الأخرى هو نفسه ما يربطه مع الثقافة المادية وما يجعلنا ندرجه معها في بند واحد، وهذا ما سنوضحه الآن.

قلنا أن الكائن بحاجة الى التوافق مع البيئة من أجل البقاء، أي أنه بحاجة إلى الحصول على ما يضمن بقاءه واستمرارية نوعه من البيئة، وهذا يتطلب من الكائن أن يطوّع الخامات البيئية ويستغلها بما يتناسب مع حاجاته وأغراضه، وهذا يعني تحويل المصادر الطبيعية إلى أشياء ثقافية. وحاجات الإنسان بشكل عام نوعان؛ حاجات بيولوجية جسدية كالحاجة إلى الغذاء والحاجة إلى الدفء والحاجة إلى الإشباع الجنسي، وحاجات يمكن أن نسميها روحية وجدانية أو نفسية، حسب تعريفنا لطبيعة الكائن البشري، كالحاجة إلى الحب والحاجة إلى الأمن والحاجة إلى الجمال وغير ذلك. والنوع الثاني، حسب النظرية الداروينية، منبثق عن الأول ومكرس لخدمته، ولكن هذا الأمر لا يعنينا هنا، بل أن ما يعنينا هو أن النوع الثاني قد أصبح الآن مستقلاً عن الأول وضرورياً مثله لحياة الإنسان وبقائه، والثقافة هي وسيلة الإنسان الرئيسية لإشباع كلا النوعين من الحاجات من خلال البيئة الطبيعية والاجتماعية.

ولكي يحصل الكائن على ما يبتغيه من البيئة يجب أن يتفاعل معها، أي أن يؤثر عليها أو يترك فيها أثراً. ولكي يترك الكائن أثراً، عليه أن يتصرف أو يسلك جسمانياً. وسواء أسمينا ما يكمن وراء التصرف الجسماني فكراً أو إحساساً أو عاطفة أو شعوراً أو غريزة، فإن الأثر الذي يتركه في البيئة يختلف في مدى وضوحه واستمراريته حسب وسط الاتصال الذي يستعمله الكائن. فالسلوك الجسماني قد ينتج عنه إشارة رمزية أو كلمة، أو حركة تترك أثراً في جسم مادي. هذا النوع

الأخير، أي الأجسام المادية التي تحمل أو تجسد آثار السلوك الجسماني والذي يعبر بدوره عن الحاجات الجسمانية البيولوجية والحاجات الروحية- العاطفية للإنسان، هذه الأجسام في مجتمع من المجتمعات هي ما نسميها "الثقافة المادية" لذلك المجتمع، وهي في نفس الوقت تحتوي على ما نسميه "الفن الشعبي" لذلك المجتمع (هذا مع العلم، كما ذكرنا سابقاً، أن الفن المجسد بالأجسام المادية لا يساوي في الحقيقة كل الفن الشعبي، إذ أن هناك الكثير من الفن مما يصوغه الإنسان في وسط آخر غير الوسط المادي مثل الكلمة والحركة الرمزية والإشارة، ولذلك فعلينا أن نتذكر أننا في هذا البحث نقصد بمصطلح "الفن الشعبي" الجزء المادي المجسد فقط من الفن الشعبي).

هذه الطبيعة المزدوجة لمثل هذه الأجسام الثقافية "Artifacts" هي التي جعلت العاملين في حقل الفلكلور يجمعون بين "الثقافة المادية" و "الفنون الشعبية" في تبويبهم ودراستهم للتراث الشعبي. فالثقافة المادية والفنون الشعبية المادية هي أجسام مادية مرئية وملموسة صُنعت أو أُجري عليها تعديل أو تطوير بيد إنسانية تبعاً لمهارات ومواصفات تقليدية عبر الأجيال، تخدم حاجات إنسانية عملية وفنية.

ويمكننا أن نعيد صياغة هذا التعريف ونلخص ما قلناه حتى الآن بقولنا أن الجزء من ثقافة بني الإنسان الذي نتحدث عنه في هذه الوحدة يمتاز عن باقي أجزاء الثقافة بأنه تجتمع فيه صفات ثلاث قد توجد كل واحدة أو اثنتين منها في جزء آخر من الثقافة ولكن لا تجتمع كلها معاً إلا في الجزء الذي نحن بصدده في هذه الوحدة، وهذه الصفات هي:

١. أن هذا الجزء من الثقافة يجمع بين الاعتبارات " الفنية" الجمالية والاعتبارات "الوظيفية" العملية في آن واحد.

٢. أن هذا الجزء من الثقافة "مادي".

٣. أن هذا الجزء من الثقافة "شعبي".

إن المواد الخام المتوفرة في البيئة ليست "ثقافية" ما لم يطورها الإنسان أو يحدث فيها تغييراً يتناسب مع الحاجة التي تستعمل " القطعة الثقافية" لأدائها أو لإشباعها.

كذلك قلنا أن الحاجات قد تكون مادية عملية تنفيذية، أو تكون روحية عاطفية شعورية مجردة. فتطوير القطعة المادية لخدمة الحاجات العملية التنفيذية يجعل منها "أداة" أو "صناعة حرفية". أما تطويرها لخدمة حاجات روحية عاطفية جمالية فيحولها إلى "قطعة فنية".

ولكن علينا أن نلاحظ هنا عدداً من النقاط، منها أن فكرة اقتناء شيء ليست له أية وظيفة أو حاجة عملية هي مفهوم غريب على معظم ثقافات العالم، وهو مفهوم غريب على جميع الثقافات الشعبية التقليدية بشكل خاص. والإنسان العادي الذي يصنع أداة بطريقة تقليدية، يأخذ الناحية العملية التي من أجلها يصنع الأداة بعين الاعتبار أولاً، ولكنه لا يستطيع ولا يرغب في أن يمنع شعوره بالجمال من التأثير على عمله ولكن بحيث لا يعطل ذلك على الناحية الوظيفية بل يكملها ويزيد من فعاليتها، وليس هناك من يجعل الجمال يتعارض أو يتناقض بالضرورة مع الوظيفة. وكذلك فإن قضية تقييم الناحية الجمالية هي قضية نسبية، وقد يكون الجمال في عين الناظر لا في الشيء نفسه، وقد يأتي جمال الأداة من فعاليتها وسهولة استعمالها ومدى تناسبها مع الوظيفة التي صنعت من أجلها، ومن النتائج المرضية التي أعطتها تلك الأداة.

لذلك نجد أنه من الصعب تبويب الثقافة المادية الشعبية الى قطع فنية وقطع غير فنية، بل إننا نجد أن نفس القطعة لها جانب عملي وجانب جمالي فني. ومع أن الاعتبارات العملية تطغى عادة على الاعتبارات الفنية في الأداة الشعبية، إلا أن معظم الفن الشعبي موجود في إطار الأدوات والصناعات الشعبية الحرفية العملية. والحكم النهائي على مدى "فنية" القطعة من الثقافة الشعبية المادية يعتمد على نوايا الصانع وأهدافه من جهة، وعلى الحدود والمفاهيم التعبيرية الجمالية التقليدية للمجتمع الذي يعيش ويعمل فيه من جهة أخرى. فالثقافة الشعبية المادية تختلف عن السلع الصناعية الجماهيرية العملية من جهة، وعن القطع الفنية الرسمية الحديثة من جهة أخرى، بأنها تجمع بين الوظيفتين العملية والجمالية.

نحن الآن بصدد التعرّف على الثقافة الشعبية المادية كي نستثنيها، فهل لهذه الثقافة الشعبية المادية )سواء غلبت عليها الوظيفة العملية أو الوظيفة الجمالية الفنية بطبيعة كونها مادية( ما يميزها عن الثقافة الشعبية غير المادية؟ من الطبيعي والمنطقي أن يكون جواب هذا السؤال إيجابياً، وإلا لما وضعت الثقافة الشعبية المادية في باب منفصل ومستقل عن الثقافة غير المادية. فمن الصفات التي تميز الجزء المادي من الثقافة الشعبية، بطبيعة كونه مادياً، ما يلي:

١. الثقافة الشعبية المادية تكون مصنوعة من مواد متوفرة في البيئة الطبيعية المحلية، ولذلك فإنها تظهر بسهولة وبوضوح العلاقة بين الإنسان والبيئة، وتشير إلى طرق توافق الإنسان مع بيئته وأساليب تحويل البيئة الطبيعية إلى بيئة ثقافية.

٢. بطبيعة كونها مادية، فمن السهل ملاحظة مدى التناسق والترابط بينها وبين البيئة الطبيعية المحلية والطقس من حيث المواد والبناء والشكل والوظيفة والاستعمال.

٣. بطبيعة كونها مادية يكون من السهل ملاحظة العلاقة بينها وبين الثقافة والسلوك والعادات والتقاليد والقيم المحلية.

٤. كونها مادية ملموسة ومجسدة يعطي الإنسان شعوراً بأنها صادقة ويمكن الثقة بها والاعتماد عليها.

٥. لأنها مصاغة في أشياء مادية فهي مجسدة وتشغل حيزاً ولها أطوال وألوان وشكل ووزن، ويمكن لمسها ورؤيتها وشمها؛ كل هذا يُمَكن الإنسان من التفاعل معها ودراستها بطرق عديدة تختلف عن طرق دراسة التراث غير المادي، وتزيد عنها.

٦. أشكال الأشياء المادية بطيئة في التغير، ولذا يستعمل الشكل للتمييز بين أنماط وأساليب عمل المناطق المختلفة.

٧. الثقافة المادية، بعكس أنواع الفلكلور الحركي أو الشفوي، لها وجود مادي موضوعي يستمر بعد لحظة خلقها، ولذا فإن لها أهمية تاريخية، وهي تكون تدخلاً للماضي في الحاضر، ويمكن من خلالها تذوق الحياة اليومية للماضي الذي صنعت فيه.

٨. لأن الأشياء المادية لها وجود واستمرارية مستقلة عن صانعها أو صاحبها، فإنه يسهل استعمالها كرموز توصل فكرة أو رسالة معينة عنه، كأن تكون رمزاً لطبقة الشخص الاجتماعية أو المهنية أو هويته الإقليمية أو العرقية.

٩. الأشياء المادية التي يصنعها الإنسان من السهل أن يُسقِط عليها الناس بعض أفكارهم ومشاعرهم وكأنها انعكاس لأنفسهم، ولذا نجد أن الطاولة لها "رجل" والكرسي له "ظهر" والفنجان له "ذان" والإبريق له "رقبة" وهكذا.

١٠. الثقافة المادية تكون مصنوعة باليد وتعتمد على السلوك الشعبي المنظور وليس المسموع.

١١. غالبية الثقافة المادية لا تستهلك أثناء الاستعمال، مع أن بعضها يستهلك بعد مدة ليست طويلة مثل الطعام، وبعضها يتلف بعد مدة مثل باقات الزهور.

١٢. الثقافة المادية يسهل اقتلاعها ونقلها من مكانها الأصلي، ولذا يسهل عرضها، مما يسهل وجودها في المتاحف والمعارض.

نأمل أن يكون الآن بإمكان المتابع لهذا الدليل تمييز المواد "الثقافية الشعبية التراثية غير الملموسة" المطلوبة للمتحف، ومعرفة أسماء العديد من هذه المواد.

أعود الآن إلى نوع المتحف المطلوب وطريقة تقديم المادة فيه. ما اقترحه هو أن يكون المتحف ككل أو جزءاً منه مخصصا للحياة الشعبية الفلسطينية، والجزء "غير المادي"

منها بالذات، على أن تقدم المواد في إطار "فضائها الثقافي". واقترح أن يكون هذا "الفضاء الثقافي" عبارة عن حي أو "حوش" تقليدي قديم، وتكون العروض عبارة عن قيام أشخاص من المجتمع الفلسطيني بأداء النشاطات الثقافية التقليدية كما كانت تجري في الحياة الفلسطينية اليومية العادية ولكن بشكل مكثف. فمثلاً تقديم صورة عن العرس الفلسطيني في ساحة الحوش والبيوت المحيطة بالساحة يستطيع أن يعرّفنا على الكثير من المواد الثقافية غير المادية كالدبكة، والرقص، والأغاني الشعبية النسائية بأنواعها، والزجل، والسامر، والأغاني الرجالية، والعادات المتعلقة بالزواج من الخطبة حتى الزواج، والعلاقات بين الجنسين والأدوار المنوطة بكل منهما، والعادات والتقاليد المتعلقة بالطبخ وبالطعام ككل، والعادات والتقاليد المتعلقة بالملابس، والحناء، والنقوط، والزفة .. إلخ.

ويمكن تقديم عرس مثلاً مرة في الأسبوع في فصل الصيف. ويمكن أيضاً استعمال "بيت العيلة" الذي تعيش فيه عادة النساء والأطفال لعرض الفلكلور الشفوي للنساء الفلسطينيات مثل الحكايات الخرافية، والتهاليل، والأغاني للأطفال. وعرض كهذا يمكن أن يستمر على مدار السنة. أما الفلكلور الشفوي للرجال فيمكن عرضه في "الديوان"، ويمكن أن يضم مواد مثل الملاحم الشعبية، والقصص البدوية، والأساطير الدينية والمتعلقة بالأنبياء والأولياء والصالحين، وأساطير أسماء المواقع وأسماء العائلات، وقصص الحب والبطولات والمغامرات، وغير ذلك من التراث الشفوي للرجال الفلسطينيين. ويمكن أن يعرض هذا النمط على مدار السنة.

## الهوامش

[١] أنظر:

Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. Published in 2001 by Intangible Heritage Section, Division of Cultural Heritage , UNESCO, Paris. P.5.

[٢] انظر مثلاً: الجوهري، محمد. **علم الفلكلور**. ج١، ط٤. القاهرة: دار المعارف، ، ج، م،ع. ١٩٨١

[3] . Dundes. Alan (1965). *The Study of Folklore*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.

# الطابون

## أجزاء الطابون

نطلق كلمة "الطابون" أو "الطبون" على البناء الذي يوجد داخله الجهاز المستعمل للخبز، وكذلك على الجهاز نفسه. وأعتقد أن الاستعمال الثاني هو الأصل في حين أن الاستعمال الأول هو من قبيل تعميم اسم الجزء على الكل. ويتكون الطابون ككل من جزأين رئيسيين:

أ. البناء الخارجي الذي يوجد داخله الجهاز والأدوات المستعملة في عمل الخبز. ويكون بناء الطابون عادة بشكل "خُشّة" أي أنه صغير الحجم، يساوي تقريباً حجم "خم الجاج» أو أكبر قليلا، مبني من "الدَبش" أي الحجارة بشكلها الطبيعي غير المصلح، ومسقوف بخشب وعيدان من فروع وأغصان الشجر ومطلي من الخارج بالطين المخلوط بالتبن أو "الموص" (التبن الناعم جدا). وبسبب الحرارة الشديدة والدخان الكثير داخل الطابون يصبح لون الخشب الموجود في سقف الطابون أسود، ولذلك يقال في ذم المرأة الشديدة السمار "اجريها مثل خشب الطابون". ويُبنى الطابون عادة في أبعد نقطة ممكنة من ساحة الدار عن غرف السكن، بقصد تقليل كمية الدخان التي تدخل هذه الغرف من "الطابون". وبما أن غرف السكن تبنى عادة في أبعد نقطة ممكنة عن الطريق العام والشارع، يصبح منطقياً أن يكون "الطابون" على الطريق تماماً، وهذا ما يحدث عادة بحيث تكون طرق القرية محفوفة

على الجانبين بالطوابين، ولكن لا يفتح باب الطابون عادة من جهة الشارع حتى لا يستطيع المارة، خاصة الرجال، رؤية المرأة وهي تقوم بعملها داخل "الطابون". كثيراً ما يستعمل اصطلاح "أم الطوابين" من قبل أبناء قرية أخرى للتهكم والاستهزاء من قرية مجاورة، ملمحين بذلك إلى مدى تأخر تلك القرية. وكثيراً ما يقام بجوار بناء الطابون مباشرة "خشة" أخرى تسمى "المزبل" يحفظ فيها "الزبل" أو الوقود للطابون.

ب. الجهاز والأدوات المستعملة في عملية الخبز، الموجودة داخل البناء المذكور سابقاً. ويتكون الجهاز الذي يخبز فيه الخبز من جزأين وهما:

### بيت العيش

والعيش هو الخبز، "وبيت العيش" هو جهاز مستدير يشبه القدر، يبلغ قطر قاعدته حوالي ٧٠ – ٨٠ سم، وقطر الفتحة العليا يقارب نصف قطر القاعدة. ويُصنع بيت العيش من طين معمول من تراب أصفر "حرر" مخلوط بالتبن الذي يستعمل لكي يحسن "جبل" الطين ويزيد من تماسكه. ويوجد داخل بيت العيش وعلى اتساع قاعدته "الرضف" أي حجارة صغيرة بحجم بيضة الحمامة تقريباً. ويستحسن في حجارة الرضف أن تكون مستديرة إلى حد ما وملساء حتى يقل التصاقها بالخبز ويسهل إزالتها إذا التصقت. ويوضع "العيش" داخل "بيت العيش" وعلى الرضف مباشرة لكي "يستوي". ويسمى "الرضف" الذي يعلق على رغيف الخبز "شباب الطابون"، وكثيراً ما تعلق قطعة صغيرة من الخبز على الرضفة عند إزالة "الرضفة" عن الرغيف فتزيل "الخبازة" هذه القطع الصغيرة عن "شباب" الطابون وتأكلها. وتحكى في القرى الطرفة التالية التي تعتمد على التلاعب بمعنى "شباب الطابون": يحكى أن "حماة" قالت لكنتها اقعدي يا حبيبتي اتغدي فأجابت "الكنة" والله يا مرت عمي أنا شبعانة من "شباب الطابون" فذهبت الحماة وأخبرت ابنها بما قالت زوجته فصار زوجها يتبعها سراً إلى الطابون ويراقب سلوكها ليرى إذا كانت تقابل بعض الشباب في الطابون، ولما لم ير أي دليل على أي سوء تصرف من قبل زوجته أخبرها بما قالت أمه وطلب منها تفسيراً، فأفهمته أنها كانت تأكل الخبز عن الرضف وبذلك تشبع من شباب الطابون. ويغطي جدران بيت العيش من الخارج الرماد، والوقود.

### الصْمامة

وهي غطاء مستدير معمول من التنك، ولها في وسطها مقبض مستدير عامودي يرتفع عن سطحها حوالي ١٥ سم، وتكون مساحة "الصمامة" أوسع بقليل من فتحة "بيت العيش"، وتستعمل لسد هذه الفتحة حسب الحاجة.

أما الأدوات التي تستعمل في عمل الخبز، وتعتبر كجزء من جهاز الطابون فهي:

### المقحار

وهو عبارة عن لوحة رقيقة من الخشب يكون عرضها حوالي ١٠ سم، طولها حوالي ٣٠ سم، وسمكها حوالي ٢سم. ويستعمل المقحار لإزاحة الرماد والوقود عن "الصمامة" و"بيت العيش"، وتسمى هذه العملية "تقحير"، فيقال "قحرت الطابون". كما ويستعمل المقحار لإعادة تغطية "بيت العيش" و"الصمامة" بالرماد، وتسمى هذه العملية "تقبير"، فيقال "قبرت على الطابون". وبما أن سطح المقحار يتفحم تدريجياً وتتآكل أطرافه، تُشبّه المرأة الزائدة السمرة والنحافة، أو وجهها فقط، بالمقحار تعبيراً عن عدم استحسان هذه الصفات في المرأة، فيقال "فلانة مثل المقحار"، أو "وجه فلانة مثل المقحار". وتستعمل بعض النساء "المقحار" لتأديب الأطفال فيقال "نزلت لابنها بهالمقحار على قفاه".

### "المقلاع"

وهو عبارة عن عود رفيع طرفه مدبب ("مزحمت») ويبلغ طوله ٣٠ – ٤٠ سم، ويستعمل بأن يغرز طرفه المدبب في رغيف الخبز لإخراجه من "بيت العيش" لكي تتفادى المرأة إدخال يدها داخل بيت العيش أو لمس رغفان الخبز الساخنة. وتسمى عملية إخراج الخبز من بيت العيش "قلع الخبز" فيقال "قلعت الخبُزات".

### "حجر الطابون"

وهذا يكون حجراً مستديراً وناعماً تجلس عليه المرأة خلال عملها في الطابون، وقد يكون هناك عدة حجارة متشابهة حول بيت العيش أو قرب باب الطابون من الخارج ليستطيع آخرون الجلوس. وكان يعتقد أن كثيرات من النساء يخبئن نقودهن تحت حجر الطابون.

### بدء استعمال الطابون

تتكون عملية بدء استعمال طابون جديد من عمليتين متداخلتين وهما:

(١) "تقعيد" الطابون، أي وضع "بيت العيش" الجديد في مكانه الدائم.

(٢) "دَيَرانٍ" الطابون أو "تحماة" الطابون، أي تجهيزه بما يحتاج حتى يصبح حامياً وصالحاً للاستعمال.

والعمليتان تكونان عادة متلازمتين ولكن قد تحدثان بانفصال عن بعضهما، فقد تقوم المرأة "بتقعيد" بيت عيش جديد وتتركه بارداً وغير مستعمل حتى يحين الوقت أو الظروف المناسبة لكي "تديره" وتجعله حاضراً للاستعمال، وكذلك قد

تقوم "بديرانٍ" طابون دون أن يسبقٍ ذلك مباشرة عملية "التقعيد"، كأن يكون الطابون قديماً ولكنه لم يكن مستعملاً لفترة ما نتيجة عدم وجود الوقود الكافي أو لأن المرأة تستعمل الطابون في فصل الشتاء والبرد فقط، وعندها تحتاج لأن "تدير" الطابون القديم البارد.

وسنصف فيما يلي عمليتي "التقعيد" و"الديران" لطابون جديد، وأقدم هذا الوصف بالشكل الذي أعطي لي من قبل سيدة قضت ساعات كثيرة من حياتها في "مكاعرة" الطوابين:

بنكون بنينا الطابون وحضرنا بيت العيش والصمامة. بنقيس قاع الطابون وبنبحش جورة على قدها، غمقها بيجي للركبة، وبنصير نوقد في هاي الجورة قرامي وحطب لمدة ثلاثة ايام، وتنها تصير الجورة مليانة جمر مهجر. بعدين بنقحف قسم من الجمر وبنخليه على جنب منشان نحطه بعدين على جناب الطابون منشان نديره. وبعدين بنادي على نسوان ثنتين أو ثلاثة، على شرط يكونوا فرتيكات ومعنصرات، يعني قويات وطبعهن عاطل وقوي، لأنه إذا مرة قلبها بارد قعدت الطابون أو زبلته بظل الطابون بارد ولا بعمره بحمى. إسا بنكون محضرين بيجي كيلو ملح، بنرشهن على النار اللي في الجورة، ودغري هذولا النسوان بحملوا الطابون وبحطوه في الجورة فوق النار والملح قبل الملح ما يفقع ويطير. ويكون النار والسكن في هذولا الثلاثة ايام ممليات بيجي نص الجورة، بنيجي بقعد الطابون فيها على غمق بيجي شبر. وساعةٍ النسوان بحطن الطابون بالجورة، بنقوا وحدة تكون معنصرة كثير كثير وبقولوا "طيا الله يا عنصر فلانة"قال عشان يصير الطابون حامي مثل طبعها. بعدين بجيبوا جفت زتون أو راقات زبل من قاع صيرة المعزا، وبحطوا معها شقفات خشب زتون صغار، وبصفوهن على داير الطابون وعلى الصمامة، وبعدين بحطوا فوقهن النار اللي قاموها بالأول من الجور،ة وبعيدوا هاي العملية كلما تتهدى النار لمدة ثلاثة ايام، وبكون لحد هذا الوقت مفش رضف في الطابون، وبخبزوا فيه شحط، يعني على قاع الطابون، وبطلع الخبز شلبي مثل خبز الصاج. وبعد اليوم الثالث بكون صار حامي مليح، بحطوا فيه الرضف وبصيروا يخبزوا فيه العادة.

## أنواع الوقود المستعملة للطابون وطرق استعمالها

يستعمل القرويون كلمة "زبل" للدلالة على جميع أنواع الوقود المستعملة للطابون، لأن زبل الحيوان يكون القسم الأكبر فيها، ولو أن هناك الكثير من المواد التي هي في الحقيقة ليست "زبلا" بل مواد نباتية وتستعمل كوقود للطابون. وتستعمل كلمة "تزبيل" بمعنى وضع الوقود حول الطابون، ويقال: "زبلت الطابون" و"الطابون بحاجة للتزبيل".

وتجري عملية "التزبيل" كما يلي: "بنجيب الزبل، يعني بنجيب ملاة مكفية المد زبل، وبنقحِّر عن الطابون، يعني بنرد السكن عن الصمامة وعن ساسات الطابون، وبنحط الزبل على الداير، على الصمامة والساسات تيتغطى مليح، وبعدين بنقبِّر عليه، يعني بنرد السكن على الساسات والصمامة فوق الزبل".

ويجري عادة "تزبيل" الطابون مرتين في اليوم، صباحاً ومساءً، أي "بنفطره" و"بنعشيه". ويمر الطابون بين "التزبيلة" والأخرى بست مراحل يستطيع كل من له خبرة بالطابون تمييزها عن بعضها بسهولة. وتتبع هذه المراحل درجة احتراق الزبل، ويحتاج أصحاب الطابون إلى تمييز هذه المراحل عن بعضها البعض لأنها تقرر درجة صلاحية الطابون للاستعمال والمراحل هي:

١. دوبُه مزَبَّل: تكون هذه المرحلة بعد "التزبيل" مباشرة، ويكون الزبل لم يبدأ بالاحتراق بعد. ولا يصح فتح الطابون في هذه المرحلة لأنه يكون ما زال "بارد" ولأنه "بتخرب التزبيلة" و"بحَجرِّ الطابون، يعني ببطل الزبل يقبل يولع وبظل الطابون بارد كل النهار."

٢. معسعس: يكون الزبل قد بدأ بالاحتراق وبدأ قليل من الدخان بالتصاعد من جدران بيت العيش. ولا يصح استعماله للأسباب المذكورة أعلاه.

٣. مدخن أو معسقد: يكون احتراق الزبل في حالة متقدمة ويخرج من جدران الطابون دخان كثير جداً يمكن رؤيته من مسافة بعيدة. ولا يصح استعماله لأن الدخان في هذه المرحلة لا يطاق، بالإضافة إلى الأسباب المذكورة أعلاه.

٤. متساقط: يكون معظم الزبل قد أصبح جمراً، ولذلك يكون الدخان قد أصبح أقل بكثير من المرحلة السابقة، ولكن لا تكون درجة حرارة الطابون قد وصلت الأوج. والأفضل أن لا يستعمل الطابون في هذه المرحلة لأن هذا يمنع باقي الزبل من الاحتراق ولا يصل الطابون الحرارة القصوى الممكنة، ولكن يمكن استعماله إذا كانت هناك ضرورة.

٥. متهدي: هذه هي المرحلة المثالية لاستعمال الطابون، لأن جميع الزبل يكون قد تحول إلى جمر ووصلت الحرارة إلى أعلى درجة ممكنة، وعند "تقحير" الطابون في هذه المرحلة يقال أنه "مهجّر" أي مملوء بالجمر الأحمر الشديد الحرارة. والطابون الجيد تصل حرارته في هذه المرحلة إلى حد أن لون الجدران يصبح أبيض مائل إلى الحمار من شدة الحرارة ويوصف عندها بأنه "قامر مثل القبة".

٦. هامد: في هذه المرحلة يكون معظم الزبل قد تم احتراقه وتحول إلى رماد أو "سكن" وأصبحت درجة حرارة الطابون منخفضة. والأفضل أن لا يستعمل الطابون في هذه المرحلة لسببين: الأول أن الطابون يكون باردا "بِقْلَعْش الخبز" و"بطلع

الخبز مجمد تجميد"، ويقال عندها "طلعوا خبزات فلانة جْمادِة"؛ والثاني أن تقحير الطابون يعرض ما تبقى من النار الموجودة تحت الرماد للِهواء مما يسرع في احتراقها وتحولها إلى رماد وعندها لا تكون على الطابون نار كافية لبدء احتراق الزبل الجديد عند "التزبيلة" التالية، وعندها يقال أن الطابون "مجحر" أي أن الزبل لا يحترق فيه بل يخرج منه القليل من الدخان ويحتمل أن ينطفئ الطابون، وعندما يجحر الطابون يتطلب تدخل صاحبة الطابون لإنقاذ الموقف. ويكون التدخل هنا عن طريق عملية "تحريك الطابون"، أي أن "تأخذ نار من نواحي الطابون المتهدية" وتضعها على النواحي "المجحرة" ولكن إذا اضطرت صاحبة الطابون إلى استعمال الطابون وهو "هامد" فعليها أن "تْعيرُه" أي أن تحضر ناراً من موقدة أو طابون آخر وتضعها على جدران طابونها قبل تزبيله.

ننتقل الآن إلى ذكر أنواع "الزبل" المستعملة كوقود في الطابون، مع ذكر بعض صفات ومميزات كل نوع منها:

يمكن تقسيم مواد وقود الطابون إلى ثلاثة أنواع رئيسية هي الجفت، وزبل الحيوانات، وقش الحبوب والقطانة.

**الجفْت:** وهو ما تبقى من الزيتون بعد درسه وعصره واستخراج الزيت منه، يكون لونَه عادة بنياً غامقا ويظهر فيه بوضوح فتات بزر الزيتون والقشر. والجفت، خصوصاً إذا كان جافاً، هو أفضل أنواع الوقود للطابون على الإطلاق، فاحتراقه سهل ومتساو ويعطي حرارة شديدة والجمر الناتج عنه يبقى مدة طويلة قبل أن يتحول إلى رماد، أي "بظاين كثير وبهمَدْش"، ولذلك فإنه بإمكان المرأة "الشاطرة" التي تحافظ على طابونها جيداً أن لا تَفتحه عدة مرات وأن تستعمله فقط في المرحلة المناسبة و"تقبر" عليه جيداً، وبإمكان مثل هذه المرأة إذا استعملت الجفت الجاف أن تكتفي "بتزبيلة" واحدة كل ٢٤ ساعة بدل اثنتين، وأن تستعمله مرتين أو ثلاث خلال تلك الفترة. أما إذا كان الجفت ما زال جديداً وطرياً فإنه "بجَحرِّ وبتهدّاش"، ولذلك يجب خلطه بمادة سريعة الاحتراق مثل التبن أو النجارة. ويمكن إضافة "القَصَل" وخلطة مع الجفت للاقتصاد بالجفت.

**زبل الحيوانات:** ويستعمل عادة زبل الماعز والغنم والبقر والجمال. وزبل الحيوانات إذا كان جافاً، خصوصاً زبل الماعز والجمال، يكون وقوداً صالحاً جداً. ويمكن مع الاعتناء الصحيح الاكتفاء "بتزبيلة" واحدة كل ٢٤ ساعة إذا كان على الطابون نار كافية وقت "التزبيل" واستعملت كمية كبيرة نسبياً من الزبل. ومن المفضل، خصوصاً عند استعمال تزبيلتين في اليوم، أن يخلط مع الزبل بعض القصل لتسهيل الاحتراق وللاقتصاد بالزبل.

**قش الحبوب والقيطانة:** وهذا يأتي على نوعين: القصل، والتبن. وهنا يجب أن نعرف أنه بعد "دراسة" الحبوب ثم بعد أن "يُذرَّى" البيدر يتجمع القش المدروس

على شكل ثلاث كومات يكون أنعمها وأدقها "الموص" الذي سبق استعماله مع الطين لعمل الطابون، وهو لا يستعمل كوقود لأن وقت احتراقه يكون قصيراً جداً بحيث لا يكون عملياً. ويكون "القصل" اخشن درجة من القش المدروس، ويتكون من العُقد والأجزاء الغليظة من النبات. ولا يصلح القصل أن يستعمل لوحده كوقود للطابون، لسرعة احتراقه، ولكن يمكن استعمال كميات متساوية من "القصل" وزبل الحيوانات أو الجفت. ويستعمل عادة قصل القمح والشعير والفول والحمص والعدس والكُرسَنّة وغيرها من القيطانيات. وأفضلها كوقود للطابون هو "قصل" الحمص، وأسوأها قصل الشعير. أما التبن فيأتي بين الموص والقصل. ولا يصلح التبن لوحده كوقود، لسرعة احتراقه، ولكنه يستعمل كوقود مساعد لتسهيل عملية الاحتراق عندما لا يكون الجفت أو الزبل جافاً تماماً. كذلك يستعمل التبن "لترويس" الطابون. ويكون الطابون بحاجة إلى "الترويس" عندما يستعمل الطابون كثيراً بحيث تهبط درجة حرارته تحت الدرجة المطلوبة لإكمال العمل، وعندها يوضع بعض التبن أو القصل على "رأس" الطابون أي على "الصمامة" وحولها، وذلك لأن التبن والقصل يحترق بسرعة ويعطي دفعة قوية وسريعة من الحرارة تمكن صاحبة الطابون من إتمام العمل المطلوب.

## طرق استعمال الطابون

يمكننا تقسيم طرق الاستفادة من الطابون إلى نوعين رئيسيين وهما: طرق ذات فائدة عملية، وطرق ذات فائدة اجتماعية.

### طرق الاستفادة العملية

يمكن تقسيم هذه الطرق إلى رئيسية وثانوية:

أ. طرق الاستفادة العملية الرئيسية: طبعاً، الوظيفة العملية الرئيسية للطابون هي عمل الخبز بأنواعه وما تفرع عن ذلك من عمل الفطائر والمناقيش والكعك. كذلك يستعمل الطابون في أحيان كثيرة للطبخ، وخصوصاً إذا قل الحطب أو الكاز فإن ربة البيت قد تلجأ إلى الطابون في كل عمليات الطبخ وحتى عند تسخين الماء للغسيل. ومن أشهر الطبخات التي يختص بها الطابون "المسخن"، وكذلك "القطوسة" أو "القدرة"، وعمل الصواني بأنواعها. كذلك من الدارج استعمال "ساس الطابون" لشي (شَوي) البطاطا والبيض عن طريق دسه في الرماد المحيط ببيت العيش. ولشي البيض بهذا الشكل يجب لفه بخرقة مبلولة بالماء ثم دفنه في الرماد. وهنا يجب الانتباه إلى أن شي البطاطا والبيض والبلوط والكستنا في "ساس الطابون" يؤدي إلى تبريده. وعمل المسخن في الطابون يأخذ وقتاً طويلاً ويحتاج إلى درجة

حرارة عالية جداً ولذلك فإنه يتطلب إجراءات خاصة تؤخذ في اليوم السابق لعمل المسخن. وتكون هذه الإجراءات كما يلي: "بنزبل الطابون بكير، من العصر، وبنكثر الزبلات وبنكون مخلطينهن مليح مع قصل منشان يتهدى بكير ويكون حامي. وبنخبز عالليل، يعني من تسبيحة الخطيب، وبعد ما نخبز رأساً بنزبله زبله خفيفة حتى ما تضحي الدنيا إلا هو متهدي أخرى مرة، وساعتها بنكون محضرين كل إشي وبنبدا الخبز ونحمّر الجاج."

ب. هنالك طرق استفادة عملية أخرى من أجزاء مختلفة من الطابون ولكنها تأتي ثانوية وجانبية بالنسبة للاستعمالات الرئيسية المذكورة أعلاه، ومعظم هذه الاستعمالات تتعلق إما "بالسكن" أو "بالنجج".

١. يستعمل الرماد بدل "الشمينتو"، فيخلط بالرمل والشيد لعمل الطين المستعمل في البناء.

٢. يستعمل الرماد في غسل الصحون والطناجر والقدور والأدوات المنزلية عامة، ويستعمل كذلك في تلميع الأدوات النحاسية.

٣. يخلط الرماد مع الكاز (ويسمى الرماد هنا صَفْوة) ويوضع على الجروح، خصوصاً على "الفقوش" أو "الفشوخ" أي الجروح في الرأس.

٤. نالك نوع من الحبة الخبيثة التي تكون عادة داخل الشفة السفلى، وتسمى "البانة"، ولمعالجتها تُكبَس بالرماد.

٥. عند عمل الزيتون "المرصوص" يوضع الرماد تحت حبات الزيتون وقت "الرص"، وهذا يسرع في نضج الزيتون "ثلاثة ايام، والرابع بتوكله".

أما "النجج" فهو الكربون الذي يتجمع من الدخان على الخشب في سقف الطابون ويتدلى من الخشب كالعناقيد السوداء. وهذه بعض استعمالات النجج:

١. يخلط النجج مع الزيت وتدهن به أجزاء الجسم لمنع "الحكاك والرعِيِّة"، وكذلك يستعمل للأطفال الصغار لمنع "التسميط"، كما ويستعمل للجروح بشكل عام.

٢. تُعمل فطيرة من العجين المحشي بالميرمية، وتوضع في الطابون حتى تتفحم، ثم تسحق وتخلط مع النجج وتستعمل لجروح و "دبور" الحيوانات.

٣. يوضع النجج الجاف في الجروح الكبيرة لغرض قطع الدم وإيقاف النزيف.

٤. يستعمل النجج لعمل حبر الكتابة.

كذلك يستعمل بعض الناس الطابون لعمل الفحم؛ توضع "القرامي" داخل بيت العيش أثناء التزبيل في المساء، وتُخرج في الصباح عندما تكون قد تحولت كلها إلى جمر، ثم تطفأ بالماء لتصبح فحما. وكثيراً ما يلجأ الناس إلى إحضار "رمضة" أو "بصة نار" من الطابون لتوليع النار في الكانون أو الموقدة إذا نفذت من عندهم عيدان الكبريت. كما يستعمل الطابون للتدفئة في الشتاء وفي الصيف يستعمل لفرد زبل الحيوانات الجديد عليه بقصد تجفيف هذا الزبل وجعله صالحاً للاستعمال في الطابون.

## طرق الاستفادة الاجتماعية

تحدثنا في الجزء السابق عن طرق الاستفادة العملية من الطابون، أي العمليات التي يستعمل فيها الطابون أو أي جزء منه كأداة أو وسيلة لإنجاز عمل معين تكون النتائج مادية ملموسة. وننتقل الآن إلى طرق الاستفادة الاجتماعية من الطابون، وأعني بها العمليات المتعلقة بالطابون والتي ينتج عنها بناء أو تقوية أو تغيير علاقة بين شخصين أو أكثر، ونذكر من هذه الاستعمالات ما يلي:

أ. يستعمل الطابون، خصوصاً في فصل الشتاء، كمكان لالتقاء الجارات والصديقات والقريبات، خصوصاً الكبيرات في السن منهن، ويقوم الطابون في هذه الحالات بنفس الوظيفة التي يقوم بها "الديوان" بالنسبة للرجال، فهن يتسامرن ويتمازحن ويتبادلن الأخبار والأسرار والسمع والإشاعات ويتناقشن في كل ما يهم المرأة في القرية، خصوصاً وأن مجالات اللقاء للمرأة في قرانا محدودة.

ب. تستطيع صاحبة الطابون أن تعبر عن رغبتها أو عدم رغبتها في توثيق صداقتها مع بعض الجارات والقريبات عن طريق الانتقاء في من تسمح لهن باستعمال الطابون وقت الحاجة للخبز أو عمل المسخن أو وضع صينية بطاطا في الطابون، وبما أن "كل شي دين وسداد" فهؤلاء الجارات يستطعن مبادلتها المعروف أو المقابحات عندما تكون هي بحاجة إلى استعمال طوابين الجارات والقرابات.

ت. كثيراً ما تشترك عدة جارات أو قريبات في طابون واحد. ويكون عادة السبب الظاهر من وراء هذا الاشتراك هو الاقتصاد بالزبل، ولكن في الحقيقة كثيراً ما يكون هذا الاشتراك هو تعبير عن الرغبة في تحالف جديد بين ربات البيوت فقط أو بين عائلاتهن ككل. وكثيراً ما يحدث هذا لدعم تحالف جديد يقصد منه الوصول إلى علاقة نسب، وفي هذه الحالات تكون أم العريس هي التي تأخذ المبادرة داعية أم العروس لكي "تبرد طابونها وتوفر عليها الزبلات، ما هو بحساب الحال واحد"، وعادة "تفرط" هذه الشراكة بعد أن يتم الزواج بمدة قصيرة نتيجة صراع بين أم العروس وأم العريس.

ث. كانت الطوابين، وخصوصاً في ليالي فصل الشتاء، مراكز التقاء العشاق والمحبين ومسارح العلاقات الجنسية غير المشروعة بشكل عام. فالطابون يوفر الدفء والعتمة والحماية من المطر، بينما يكون على بعد كاف من مكان نوم باقي أفراد العائلة بحيث يسمح للرجل بالهرب في حالة خطر الاكتشاف وللبنت أو المرأة بالادعاء بأنها ذهبت لقضاء حاجة.

ج. كذلك كانت مجموعات الشباب الصغار تلجأ إلى الطوابين في أواخر الليل للقيام بالأعمال التي لا يستطيعون القيام بها داخل البيوت لأن الكبار لا يوافقون عليها، مثل سرقة الدجاج وتحضيره وشيِّه في الطابون، أو ممارسة التدخين أو التجارب الجنسية بأنواعها.

# الثقافة وقوانين الطوشة في قرية فلسطينية

المقصود من هذا المقال هو التعريف بطريقة جديدة نسبياً في النظر إلى مفهوم "الثقافة" وتوضيح فائدة وجهة النظر هذه في فهم أفضل وأكمل لبعض نواحي الثقافة عن طريق تطبيقها على ناحية بسيطة من حياة الناس في القرية الفلسطينية، وجهة النظر هذه هي وجهة نظر الانثربولوجيا الإدراكية والمثال الذي سنأخذه من حياة القرية هو "الطوشة العمومية".

لكل مجموعة بشرية يعيش ويتفاعل أفرادها مع بعضهم البعض طريقة حياة مشتركة وطريقة الحياة هذه هي ما يعرف بثقافة المجموعة، ويجدر بنا أن نؤكد هنا أن الاصطلاح "ثقافة" كما هو مستعمل في العلوم الاجتماعية يعني بكل بساطة طريقة حياة ولا يحمل معه أي تقييم لطريقة الحياة المشار إليها كما هو الحال في الاستعمال الشائع لكلمة "ثقافة" عندما نقول "شخص مثقف" أو "طبقة مثقفة"، فحسب الاستعمال العلمي لهذا الاصطلاح تسمى طريقة حياة أي قبيلة في الصحراء أو في الغابات الاستوائية "ثقافة" تماماً كما تسمى طريقة حياة أي مجموعة أخرى مهما بلغ رقيها وتحضرها "ثقافة".

وتخدم ثقافة أي مجموعة هدفين الأول تكيف أفراد المجموعة مع البيئة الطبيعية والثاني تكيف أفراد المجموعة مع البيئة الإنسانية، فعن طريق التكيف للبيئة الطبيعية يستطيع أفراد المجموعة إشباع حاجاتهم البيولوجية الضرورية للحياة، وعن طرق التكيف للبيئة الاجتماعية يتمكن الأفراد من المعيشة في جماعات إنسانية إذ أن الفرد وحده لا يستطيع المحافظة على استمرار النوع بدون التعاون والتفاعل مع الآخرين من أبناء نوعه.

ولا يوجد أي خلاف بين المدارس المختلفة في العلوم الاجتماعية حول تعريف الثقافة بأنها طريقة مشتركة لمجموعة إنسانية يعيش ويتفاعل أفرادها مع بعضهم البعض ولكن الخلاف يبرز عندما نسأل: ما هي الأشياء التي تحتويها أو تتكون منها الثقافة؟ والأجوبة عن هذا السؤال تقع بشكل عام في ثلاث فئات: الفئة الأولى أو التقليدية وينتمي إليها أكثرية علماء الاجتماع والانثربولوجيا وترى أن الثقافة هي مجموعة العادات والتقاليد والقيم وطرق السلوك والطقوس والدين واللغة والفنون والبناء الاجتماعي والأشياء المادية المصنوعة والبيوت والملابس والأدوات والأواني ... الخ.

أما الفئة الثانية فهي متأثرة بالمدرسة السلوكية في علم النفس وترى أن ثقافة مجموعة من المجموعات هي عبارة عن أنماط السلوك السائدة والمشتركة بين أفراد تلك المجموعة.

أما الفئة الثالثة والحديثة نسبياً فهي متأثرة بالمدرسة الإدراكية في علم النفس ووجهة نظر هذه الفئة هي التي تهمنا بشكل خاص في هذا المقال، وتتلخص وجهة نظر هذه الفئة في رأيهم أن ثقافة مجموعة من المجموعات البشرية هي عبارة عن "خارطة إدراكية" مشتركة بين معظم أفراد هذه المجموعة، ولننظر الآن بتوسع إلى معنى هذا التعريف.

تحتوي "الخارطة الإدراكية" لأي فرد على الأمور التالية على الأقل:

١. صورة لمجموع ما يعرفه أو يعتقده الشخص عن العالم المحيط به، عن طبيعة الأشياء والناس وكل ما هو موجود في عالمه حسب ما يعرفه أو يتصوره هو، أو بكلمات أخرى صورة لمجموع "الحقائق" التي يعرفها الشخص وعن طريق هذا القسم من "الخارطة الإدراكية" نحكم على الأشياء فيما إذا كانت حقيقية أم غير حقيقية والفرد الذي يختلف كثيراً عن باقي أفراد مجتمعه في هذا الجزء من "الخارطة الإدراكية" كأن يعتقد أن الأشياء التي يتفق أفراد مجتمعه على أنها بيضاء هي في الحقيقة سوداء يعتبره أفراد المجتمع "مجنوناً".

٢. صورة لكيف يجب أن يكون العالم المحيط به، كيف يجب أن تكون طبيعة الناس والأشياء الموجودة في عالمه، أو بكلمات أخرى صورة لمجموع القيم والمثل التي يؤمن بها الشخص، وعن طريق هذا الجزء من "الخارطة الإدراكية" نقيّم الأشياء ونحكم على مدى الصح والخطأ فيها، والشخص الذي يختلف كثيراً عن باقي أفراد مجتمعه في هذا الجزء من "الخارطة الهيكلية" كان يعتبر الكذب والسرقة أعمالاً حسنة بينما يعتبرها معظم أفراد المجتمع سيئة، مثل هذا الشخص يعتبر "منحرفاً" في أخلاقه وقيمه.

٣. صورة لكيف يفضل أن يكون العالم المحيط به، كيف يجب أن يكون الناس والأشياء الموجودة في عالمه أو بكلمات أخرى صورة لمجموع الرغبات والميول

الموجودة في عند الشخص، ويجب أن نوضح هنا أن ما نرغب عمله قد يختلف أو يتطابق مع ما نعتقد أن من الواجب عمله، وعن طريق هذا الجزء من "الخارطة الإدراكية" نحكم على الأشياء فيما إذا كانت مرغوبة أو محبوبة أو مكروهة والفرد الذي يختلف كثيراً عن باقي أفراد مجتمعه في هذا الجزء من "الخارطة الإدراكية" يعتبر نابي الذوق أو غير قادر على تذوق الأشياء الطيبة في الحياة.

ونستنتج من هذه المقومات الثلاث للخارطة الإدراكية أننا في تفاعلنا مع البيئة المحيطة بنا، اجتماعية أم طبيعية، نحكم على كل شيء فيها من وجهات نظر ثلاث وهي ما هو؟ ماذا يجب أن يكون؟ وماذا نرغب أن يكون؟ وعندما نقول أن أفراد المجتمع الواحد لهم "خارطة إدراكية" مشتركة نعني إذا كانوا يصدرون أحكاماً مشابهة عن نفس الشيء بالنسبة لمعناه أو طبيعته، بالنسبة لما يجب أن يكون وبالنسبة لما يستحسن أن يكون عليه ذلك الشيء.

ومن الطبيعي أن سلوكنا نحو أي شيء في بيئتنا وتفاعلنا معه ينبع من إدراكنا لذلك الشيء وحكمنا عليه من وجهات النظر الإدراكية الثلاث هذه، وعليه فإن قوانين السلوك موجودة في "الخارطة الإدراكية" التي ينبع عنها السلوك وليس في السلوك نفسه، ونفس المنطق يقودنا إلى النتيجة التالية:

ان أفراد المجتمع الواحد الذين لديهم "خارطة إدراكية" مشتركة، لديهم أيضاً قوانين مشتركة للسلوك، وهذا يعني عدة أشياء من ضمنها:

١. ان الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الثقافة بطرق متشابهة تحت نفس الظروف.

٢. ان الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الثقافة يستطيعون توقع سلوك بعضهم البعض إذا كانت الظروف المحيطة بالسلوك معروفة لديهم.

٣. إذا كانت الظروف المحيطة بالسلوك معروفة لديهم يتفقون إلى حد كبير على أنواع السلوك المقبولة والمستحبة والمكروهة... الخ في مواقف معينة.

٤. بما أن قوانين السلوك تنبع من تفاعل الأجزاء المختلفة للخارطة الإدراكية مع البيئة فإن الفرد يستطيع أن يسلك بالطريقة الصحيحة والمقبولة في مجتمعه، مع أنه قد لا يستطيع أن يخبرنا، ولا يعرف هو نفسه ما هي القوانين التي اتبعها في سلوكه بطريقة معينة.

٥. القوانين المشتركة هذه لا تخبر الشخص ماذا يفعل تماماً في موقف معين ولكن تعطيه معادلة أو خطة تمكنه من تقييم أنواع السلوك الممكنة وانتقاء ما يتناسب منها مع أي موقف يمكن أن يواجهه.

٦. بما أن أي سلوك هو نتيجة تقييم الموقف المعين حسب القوانين الموجودة في الخارطة الإدراكية إذاً لا يوجد أي سلوك يمكن أن يسمى "سلوكاً عشوائياً".

٧. نستنتج أنه عندما يقوم الشخص بعمل كالذي يسميه المجتمع "شاذاً" أو "خارقاً للقانون" فهذا ليس عشوائياً وإنما يتبع "قانوناً" لكسر القوانين.

٨. بما أن الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الثقافة يشتركون في الخارطة الإدراكية وفي قوانين السلوك إذاً فإن السلوك "الشاذ" و"الخارق للقانون" في ذلك المجتمع يقع ضمن أنماط رتيبة ذات قوانين مشتركة أي أن كل ثقافة يكون لديها قوانين وأنماط سلوكية مناسبة "للشذوذ" وارتكاب الأعمال "غير القانونية".

هذه النتيجة تظهر لأول وهلة غريبة وغير معقولة ولكن إذا قارنا بين أنواع السلوك التي تعتبر شاذة في عدة مجتمعات استطعنا التأكد من أن هذه النتيجة هي وصف صادق لما يحدث في المجتمعات الإنسانية فالشذوذ الجنسي مثلاً في أي مجتمع من المجتمعات يقع في نمط مبين يختلف كثيراً عن نمط الشذوذ الجنسي في مجتمع آخر، أي أن الفرد يكون شاذاً جنسياً بالطريقة المتفق عليها للشذوذ الجنسي في مجتمعه وهذا صحيح، بالنسبة لجميع أنواع الشذوذ والإجرام، حتى عندما يحاول الفرد التخلص قطعياً ونهائياً من كل العادات والتقاليد والقوانين عن طريق الانتحار فإنه عادة ينتحر حسب تقاليد وقوانين الانتحار الموجودة في مجتمعه، ونحن نعتقد عادة أن الشخص المجنون يسلك بشكل عشوائي ولا يستطيع أن يتبع أي تقاليد أو قوانين ولا يتوقع أبناء مجتمعه منه ذلك ولكن الحقيقة أن سلوك المجانين في أي مجتمع من المجتمعات يقع ضمن نمط مبين ويختلف تماماً عن أنماط سلوك المجانين في أي مجتمع آخر، أي أن الفرد "ينجن" بالطريقة المتفق عليها للجنون في مجتمعه. وسنأخذ فيما يلي إطاراً واحداً من أطر السلوك في قرانا وهو الطوشة "العمومية" لنرى فيما إذا كان السلوك ضمن هذا الإطار عشوائياً أم خاضعاً لقوانين وقواعد تقليدية ومتفق عليها ضمنياً بين الأشخاص الذين يشتركون في الطوشة، ونعني "بالطوشة العمومية" أو "الطوشة" كما يستعمل هذا الاصطلاح عادة في قرانا الفلسطينية القتال الذي ينشب عفوي بين مجموعتين مثل "حارتين" أو "حمولتين" أو "عائلتين" ويشترك الفرد من كل مجموعة في القتال بطبيعة كونه فرداً في المجموعة وليس بسبب عداء شخصي مع فرد أو أفراد معينين من المجموعة الأخرى، وقد اخترت هذا الإطار بالذات لأنه يظهر لأول وهلة وكأنه عكس النظام تماماً ويمثل أقصى درجات الفوضى وفي الواقع تستعمل كلمة "طوشة" مجازاً بمعنى الفوضى وعدم النظام، والقتال بشكل عام يظهر وكأنه خارج عن حدود الثقافة ونفي لها ولأي شكل من التنميط أو التنظيم.

وعندما كنت أجمع المعلومات المستعملة في بقية هذا المقال كنت أبدأ بالسؤال التالي:

"هل هناك قوانين للسلوك في الطوشة"؟ وكان هذا السؤال في البداية يثير الدهشة والاستغراب ثم يأتي الجواب: "ما اسمها طوشة...! لأ، في الطوشة فش قوانين كل شيء مسموح، كل مفعول جايز، أي هو الواحد في الطوشة عنده وقت يفكر شو الأصول وشو مش أصول؟ اللي يجي على بال الواحد بساويه"، أو "شو

رأيك بالزلمة اللي بضرب مرة في الطوشة؟" شو رأيك باللي يضرب المصلاح؟" كان الجواب يكون: "لأ مش أصول، لا بصرش المرة ما بتنضرب! هاي نذالة! وعندها يبدأ المجيب التأكد من أن الطوشة لها أصول.

ونرى هنا أنه في "الطوشة" كما هو الحال في معظم نواحي السلوك الإنساني لا يستطيع المشتركون توضيح القوانين التي يسلكون حسبها ولا ينتبهون إلى وجود أي قوانين للسلوك ما دامت القوانين متبعة ومنفذة بالشكل الصحيح، ولكنهم ينتبهون بسرعة إلى وجود مثل هذه القوانين عندما تسكر، ومن أوضح الأمثلة على هذا الاستعمال اللغة فالشخص العادي مثلاً لا يستطيع أن يوضح قوانين وقواعد اللغة ولا يعرف أنه يستعمل مثل هذه القوانين، ولكنه عادة يستعمل اللغة بالشكل الصحيح ويعرف عندما تكسر هذه القوانين فنراه يضحك أو يسخر أو ينتقد أو يصحح إذا سمع شخصاً يقول مثلاً: "رحت بكرة على المدرسة" أو "البيت أجيت من" ومن الطريف أن نعرف أن الحيوانات أيضاً تتبع قوانين وأسساً تظهر وكأنها متفق عليها بين أفراد نفس الجنس في سلوكهم وتفاعلهم مع بعضهم البعض، فبالنسبة إلى القتال بالذات نرى أنه عندما يعتلق حيوانان من نفس النوع في صراع فإنه نادراً جداً ما ينتهي الصراع بموت أحدهما وإنما هناك قوانين لوقف الصراع قبل أن يصل درجة القتل بأن يستعمل المغلوب إشارة يعترف بواسطتها بأنه خسر المعركة ويفهمها الآخر فيتوقف عن القتال مع أن بإمكانه في تلك اللحظة أن يقضي على حياة خصمه.

ونعود إلى مثالنا الأساسي "الطوشة" فأنا أقترح هنا أن "الطوشة" لها أسس وقوانين تماماً كما توجد أسس وقوانين لاستعمال اللغة أو لزيارة المرضى أو لخطبة فتاة أو أي سلوك اجتماعي آخر، ومن أنواع السلوك التي قد يسهل التعرف على قوانينها والاتفاق على طبيعة تلك القوانين هي الألعاب، فأي لعبة مثل "الشدة" أو "المنقلة" أو غيرها لها قوانين متعارف ومتفق عليها بين اللاعبين ويستطيع أي لاعب أن يبلورها ويوضحها لشخص آخر إذا طلب منه ذلك، وعلى سبيل التبسيط نستطيع أن نتصور "الطوشة" وكأنها "لعبة" بين فريقين ونود هنا أن نكتشف قوانين هذه اللعبة أو بكلمات أخرى نريد فيما يلي التعرف على "أصول اللعب في الطوشة".

اسم اللعبة: طوشة عمومية

تقسيم الأدوار في اللعبة: يوجد في لعبة "الطوشة" ثلاثة أدوار رئيسية:

١. مقاتل في الفريق الأول، ٢. مقاتل في الفريق الثاني، ٣. مصلاح.

الشروط التي يجب أن تتوفر في اللاعب:

١. المقاتلون: يجب على كل من تتوفر لديه الشروط التالية من أفراد الحمائل المشتركة في اللعبة أن يدخل اللعبة بدور مقاتل:

أ. ذكر (وهذا الشرط يستثني جميع الإناث).

ب. ليس صغيراً في السن لدرجة أنه يعتبر ولداً أو طفلاً ولا كبيراً لدرجة أنه يعتبر شيخاً أو "اختياراً" (وهذا الشرط يستثني الأطفال والشيوخ).

ج. قادر على اللعب بشكل فعال. (وهذا الشرط يستثني المريض وصاحب العاهة التي تعيق عن اللعب مثل الأعرج أو الأعمى، كذلك الشخص الذي لا يستطيع التحكم في تصرفاته كالمجنون أو المعتوه).

وإذا حاول أي من الأشخاص الذين تنطبق عليهم هذه الشروط التهرب من اللعب فإنه يعتبر جباناً وقد يستثنى من الأنواع الأخرى من الألعاب التي يلعبها أفراد الحمولة فيما بعد، بقصد عقابه وتأديبه.

أما إذا حاول أي شخص ممن لا يتوفر لديهم هذه الشروط الاشتراك في اللعب بدون أن تكون قوة جديدة بدور مقاتل فإن اللاعبين الحقيقيين يرفضون إشراكه في اللعب عن طريق تجاهله أو الصياح أو (التهبيت) بقصد إبعاده عن ساحة اللعب كذلك يبذل (المصاليح) جهداً خاصاً من أجل منع الأشخاص الذين لا يستوفون الشروط المذكورة أعلاه من الاشتراك في اللعب.

٢. المصاليح:

يجب على من يسمع بوجود الطوشة وتتوفر فيه الشروط التالية أن يشترك في اللعب بدور مصلاح:

أ. ذكر.

ب. فوق السن التي يعتبر فيها ولداً أو طفلاً.

ج. لا ينتمي إلى الحمائل التي ينتمي إليها أفراد الفريقين المتخاصمين.

يستحسن في المصلاح أن تتوفر لديه الشروط التالية التي هي حالات خاصة من الشروط المذكورة أعلاه:

أ. أن يكون قد بلغ منتصف العمر فما فوق.

ب. أن يكون صاحب منزلة اجتماعية عالية كأن يكون شيخاً أو مختاراً أو زعيماً أو رئيساً أو وجيهاً بشكل من الأشكال.

ج. أن يكون صاحب عزوة كبيرة تهابها الحمائل التي يتكون منها الفريقان المتصارعان.

د. أن لا يكون له علاقة قرابة أو صداقة قوية مع أي من الحمائل التي يتكون منها الفريقان المتصارعان.

يسمح لبعض الأفراد من الحمائل التي ينتمي إليها المقاتلون الاشتراك في اللعب بدور "مصلاح" إذا أعلنوا بوضوح عن رغبتهم في القيام بهذا الدور – وستتعرف على طريقة الإعلان هذه فيما بعد – وتوفر لديهم واحد أو أكثر من الشروط الخاصة التالية:

١. أن يكون شيخاً مسناً.

٢. أن يكون عاجزاً عن القتال لسبب واضح ومعروف لدى الجميع مثل مرض مزمن أو عاهة جسمانية.

٣. أن يكون زعيماً أو وجيهاً وتتعدى زعامته ووجاهته حدود القرية التي ينتمي إليها الفرقاء المتقاتلون بحيث يعتبر نفسه أباً أو زعيماً للقرية ككل وفوق النزاعات المحلية والداخلية.

## الأدوات المستعملة

يسمح باستعمال الأدوات التي يمكن أن تؤلم وتؤذي إلى درجة إحداث جروح أليمة أو إلى درجة تسبب الإغماء ولكن لا يسمح باستعمال أدوات من المتوقع أن تسبب الموت، بناء على هذه الشروط يفضل استعمال العصي والحجارة والسكاكين الصغيرة ولكن لا يسمح باستعمال الأسلحة النارية أو السيف أو المنكوش أو الفاروعة أو غيرها من الأدوات التي يتوقع أن تكون ضربتها مميتة أو تسبب عطباً أو تشويهاً دائماً، فإذا وجد الشخص الذاهب إلى الطوشة مثلاً أمامه فأساً فالمتوقع أن يزيح القسم المعدني من الفأس ويستعمل العصا فقط، وإذا أراد أحد اللاعبين بدور مقاتل كسر هذه القوانين باستعمال "بارودة" مثلاً فإن أفراد حمولته أنفسهم خصوصاً الكبار في السن والعقال منهم بمساعدة المصاليح يمنعونه من الاشتراك في اللعب عن طريق الصياح والتهديد و«التهبيت» أو حتى الضرب، وهم يرددون عبارات مثل "خاف من الله يا زلمة، كنك مجنون، بدك تقتلك زلمة وتبلينا؟!" حتى العصي يجب أن يبقى حجمها في حدود معقولة ومقبولة وإذا تخطت هذه الحدود أصبحت "عصاة المجنون خشبة".

## الهدف من اللعبة

يحاول كل فريق من الفريقين المتخاصمين أن يربح اللعبة أي أن يكون هو الغالب، والغالب هو الفريق الذي يجبر الفريق الآخر على الاعتراف بأنه خسر اللعبة (وسنوضح طرق الاعتراف هذه فيما بعد) وليس الهدف هو إيقاع أكثر ما يمكن من الضرر الجسمي على الفريق الآخر كما يبدو لأول وهلة.

### المغزى

إذا تمكن أحد الفريقين من إرغام الفريق الآخر على الاعتراف بالخسارة يكون الفريق الأول قد أفهم الفريق الثاني أنه لو كانت هذه "الطوشة" مثالاً حقيقياً بحيث أن المقصود كان هو القتل والتحطيم الجسماني الفعلي لاستطاع الفريق الأول من إنجاز ذلك.

### مبادئ اللعب

يحاول كل فريق إنجاز هدف اللعبة أي التغلب على الفريق الثاني مراعياً في محاولاته مبدأين أساسيين:

١. مساواة الفرص: وهذا يعني أنه لا يصح للمقاتل أن يعتلق مع أي فرد من الفريق الآخر لا تتوفر فيه شروط المقاتل كما وضحناه أعلاه أو مع أي مقاتل ليس في وضع يستطيع معه الدفاع عن نفسه بالشكل الصحيح، ومن لا يراعي هذا المبدأ يعتبر "نذلاً".

٢. إيقاع أقل ما يمكن من الضرر الجسمي الدائم أو الموت ومن لا يراعي هذا المبدأ يعتبر "لئيماً" و"نذلاً" و"جباناً".

### طريقة اللعب

يحاول كل لاعب إجبار أكبر عدد ممكن من لاعبي الفريق الآخر على الهرب أو تعطيلهم جسمانياً بحيث لا يستطيعون اللعب بشكل فعال ولكن مراعاة المبادئ المذكورة أعلاه تضع الكثير من الحدود والموانع على ما يمكن وما لا يمكن عمله في سبيل تنفيذ هذه الخطة، فمن الأشياء الممنوعة عملها نتيجة مراعاة هذين المبدأين ما يلي:

١. لا يصح ضرب المرأة أو الفتاة مهما كان سنها.

٢. لا يصح ضرب الطفل أو الولد الذي تحت السن التي يعتبر فيها "زلمة".

٣. لا يصح ضرب الرجل الكبير في السن "الختيار".

٤. لا يصح قتل الحيوانات أو حرق أو تخريب الممتلكات.

٥. لا يصح ضرب الشخص "المطروح" أي المغمى عليه أو المؤاذى بأي شكل بحيث لا يستطيع أن يدافع عن نفسه بشكل فعال.

٦. لا يصح ضرب الشخص الذي يعلن استسلامه كأن يرفع يديه أو يقول "دخيلك"، "بعرضك" أو يحتمي وراء أحد المصاليح أو يدخل بيت شخص آخر ليحتمي فيه.

٧. لا يصح ضرب الأعزل.

٨. إذا وقع فرد واحد في يد مجموعة من الفريق الآخر فلا يصح للمجموعة كلها الهجوم عليه.

٩. إذا هرب أفراد أحد الفريقين فلا يصح مطاردتهم مسافة طويلة خصوصاً بعد أن يكونوا قد دخلوا حيهم أو بيوتهم.

١٠. لا يصح ضرب الشخص المريض، المجنون، المعتوه، أو صاحب العاهة الجسمانية الذي لا يستطيع الدفاع عن نفسه بشكل فعال.

١١. لا يصح الضرب على مواضع الجسم التي تعتبر "مقتلاً" مثل "خيط الرقبة" أو "بنت الدان".

أما طرق اللعب المشروعة والمسموح ممارستها من أجل التغلب على الفريق الآخر فتقسم إلى نوعين:

١. الإجبار على الهرب: هنا يحاول اللاعب إجبار لاعب من الفريق الآخر الهرب والاعتراف بالهزيمة بدون أن يحصل لهذا الفرد أي عطب أو ضرر جسماني يذكر، ويحاول اللاعب إقناع اللاعب الثاني أنه في خطر شديد والأفضل له أن يهرب ما زال إلى ذلك سبيلا، ويخلق اللاعب الأول هذا الانطباع بطرق عديدة تجمع بين الصوت والمظهر والمعنى... من هذه الطرق استعمال الصياح والمسبات والوعيد والتهديد مثل "والله لأذبحك يا جوز..." أو "وقف علي يا أخو..." أو "عليهم ذبحوهم هالكلاب" أو بإصدار أصوات تشبه أصوات الحيوان الغاضب، أو بأن يخلع الشخص جاكيته أو قمبازه ويلقي حطته وعقاله على الأرض (لاحظ أن خلع القميص أو السروال أو البنطلون ليس مسموحاً) متظاهراً بأن هذه الملابس كانت هي التي أعاقته عن الهجوم والفتك بعدوه، ويرافق هذه التهديدات والأصوات والحركات تعبيرات وجه مناسبة وطريقة هجوم سريعة مع عصا مشروعة في الهواء كل هذه تخلق انطباعاً يرجى منه أن يرمي الرعب في قلب قبيلة ويدفعه إلى الهرب وبهذا يكون قد كفى الاثنان شر الامتحان الحقيقي.

٢. الإيلام: هنا يحاول اللاعب الأول حمل اللاعب الثاني على الهرب عن طريق ضربه على مواضع من الجسم بحيث أن الضرب يحدث ألماً شديداً دون حدوث كسر في العظم أو عطب دائم أو موت.

ويكون الضرب في هذه الحالة عادة على المؤخرة أو على الظهر ما بين الكتفين.

٣. التعطيل: هنا يحاول اللاعب ضرب لاعب آخر على مواضع معينة من الجسم بحيث أن الضرب لا يسبب خطراً على حياة اللاعب الثاني أو يؤدي إلى عطل أو تشويه دائمين بل إلى تعطيل هذا اللاعب عن اللعب بشكل فعال خلال المدة

المتبقية من الطوشة، وتستعمل هذه الطريقة عادة مع خيرة اللاعبين من الفريق الآخر أي الأفراد الشجعان الذين لا تؤثر عليهم طرق الإجبار على الهرب المذكورة أعلاه، وتقسم طرق "التعطيل" هذه إلى قسمين:

أ. التعطيل عن طريق "الطرح": وهنا يضرب اللاعب لاعباً من الفريق الآخر بقصد "طرحه" أي إلقائه على الأرض مغمى عليه، وموضع الضرب المناسب لهذا الغرض هو عادة "العنطرة" أي القسم العلوي من مؤخرة الرأس، وهذه الطريقة فعالة ليس فقط في تعطيل اللاعب نفسه عن اللعب فيما تبقى من وقت لعبه بل أيضاً فعالة في إلقاء الرعب في قلب باقي أفراد فريق الشخص المطروح وحملهم على الهرب، ولكن هذه الطريقة خطيرة جداً ولا تصلح للاستعمال إلا من قبل اللاعبين الماهرين والسبب في ذلك أن العنطرة تقع فوق "خيط الرقبة" تماماً وهذا هو أخطر موضع في جسم الإنسان واللاعب غير المتحكم تماماً في استعمال عصاه قد يخطئ الهدف مما يؤدي إلى مقتل اللاعب الثاني وهذا ليس المقصود من اللعبة.

ب. التعطيل عن طريق كسر اليد: وهنا يحاول لاعب ضرب لاعب من الفريق الآخر بقصد كسر ذراعه التي يستعملها للضرب بالعصي أو الحجارة (وهي اليمين عادة) مما يجعله غير فعال في القتال والضعف في استعمال هذه الطريقة هو أن الشخص الذي تكسر ذراعه قد يبقى في ساحة القتال ويصبح فعالاً جداً وتشجيع باقي أفراد فريقه.

## كيفية إنهاء اللعبة

هناك ثلاثة احتمالات يمكن أن تنتهي بها "لعبة الطوشة" وهي: انتهاء بانتصار واضح لأحد الفريقين، انتهاء مع تعادل الفريقين، وانتهاء بتحويل اللعبة إلى لعبة أخرى.

١. الانتهاء بانتصار واضح: ويحدث هذا عندما يعترف أحد الفريقين بالهزيمة، وتكون علامة الاعتراف هي هرب أفراد الفريق إلى داخل بيوتهم أو بيوت حامولة أخرى وعادة يتوقف الفريق الغالب عن مطاردة الفريق المغلوب في هذه الحالة ويذعنون لطلبات المصاليح وكبار السن والعقال بينهم بالعودة إلى حيهم وهم يتذاكرون بينهم وقائع الطوشة ويتفاخرون كل بشجاعته وإقدامه ويؤكدون لبعضهم البعض أن اللعبة انتهت بانتصار واضح لهم كقولهم: "هذولا زلام اللي بفوتوا بتخبوا بالبيوت!"، أو "والله تشوفهم يركضوا منهزمين مثل الولايا"؟ ويزعمون لبعضهم أنهم لو استطاعوا القبض على أفراد المجموعة الأخرى قبل دخولهم البيوت لأبادوهم عن بكرة أبيهم، "بس لايش الحكي، عيب الواحد يفوتلهم عبيوتهم".

٢. الانتهاء بالتعادل: في معظم الحالات لا يستطيع أحد الفريقين إرغام الآخر على الاعتراف بالهزيمة ومع هذا فإن الطوشة قليلاً ما تستمر أكثر من ساعة ونادراً أكثر من ساعتين وهذا يعني أن معظم "لعبات الطوشة" تنتهي دون انتصار واضح لأحد الفريقين، دون الاعتراف برغبته في إنهاء الطوشة لأن هذا يمكن تفسيره بأنه نتيجة الخوف أو الجبن ولذلك يحتاج كل فريق للتظاهر بأنه أرغم أو أجبر على التوقف دون رغبته في ذلك ومن الأعذار المقبولة لوقف الطوشة في مثل هذه الحالات ما يلي:

أ. كلما طال وقت الطوشة كلما وصل عدد أكبر من المصاليح وبعد مدة يصل عدد المصاليح إلى حد يستحيل معه اقتراب أعضاء الفريقين من بعضهم البعض وعندها يستطيع كل فريق أن يدعي "والله لولا حموهن المصاليح غير نذبحهم".

ب. حلول الظلام في المساء عذر مقبول لفك الطوشة.

ج. حلول وقت إحدى الصلوات يعتبر أيضاً عذراً مقبولاً.

د. تمكن أحد الفريقين من دحر الفريق الآخر إلى مقربة بيوتهم يعطي الفريق الأول عذراً اخلاقياً بأن يعف ويظهر كبر الأخلاق ويذعن للمصاليح بالتراجع نحو حيهم وهذا بدوره يسمح لأعضاء الفريق الثاني الادعاء بأنهم طردوا الفريق الأول إلى بيوتهم.

هـ. إذا تضايق أحد الفريقين كثيراً ولكن ليس إلى درجة الاعتراف بالهزيمة فإن بعض النساء تدخل الطوشة وهذا يعطي الفريق الآخر عذراً لإظهار كبر الأخلاق والتراجع وهم يقولون "احنا بدنا نقاتل حريم؟"، وهذا بدوره يعطي الفريق الآخر العذر للتوقف عن القتال وهم يدعون "أي هن هاذولا بتاعين قتال؟ والله الحريم ظلوا وراهم لبيوتهم".

٣. الانتهاء بتحويل اللعبة: إذا حدث أن "فلتت هواة" من أحد اللاعبين وأدت إلى مقتل أحد أفراد الفريق الآخر أو جرحه جرحاً خطيراً يخشى معه الموت فإن أعضاء الفريق الضارب يتراجعون رأساً إلى بيوتهم، وإذا كانت النتيجة موت اللاعب المضروب أصبح بين الفريقين دم وهنا يدخل الفريقان في لعبة جديدة أمر من "لعبة الطوشة" وتكون لها قوانين أخرى غير قوانين الطوشة لا نستطيع تفصيلها في هذه المقالة.

لقد أعطينا حتى الآن ما فيه الكفاية لإثبات أن السلوك في الطوشة ليس عشوائياً وإنما يتبع قوانين وأنماطاً متفقاً عليها في مجتمعنا الفلسطيني القروي ولكن ما ذكرناه لا يستوفي جميع قوانين الطوشة ويستطيع القارئ بنفسه متابعة استنتاج مثل هذه القوانين فيما يتعلق بنواح أخرى من الطوشة لم نتطرق إليها في هذه المقالة

مثل: أصول أسلوب سلوك المصلاح في الطوشة، وكيف يعرف المصلاح من المقاتل عند وصوله إلى ساحة القتال، لمن يصح أو لا يصح بدء أو تحريك الطوشة، أين "تعقد" الطوشة بالنسبة لبيوت الحمائل المشتركة، ما هي الأوقات المناسبة لعقد الطوشة؟ ومثل هذه الأسئلة كثير مما يصلح لمتابعة دراسة قوانين السلوك في الطوشة.

# الحكاية الشعبية معلماً حضارياً

المقصود مما سأقدمه هنا هو التعريف بإنجاز حضاري فلسطيني كبير بدأ عام ٢٠٠٥ وما زال مستمراً، وسيستمر لعدة سنوات قادمة.

حاز التراث الشعبي الفلسطيني على هذا التكريم،على المستوى العالمي، عندما أعلنت اليونسكو في ٢٥ تشرين ثاني ٢٠٠٥ عن اعتمادها لأربعين معلماً من معالم الموروث الحضاري العالمي التي يجب بذل جهد عالمي للحفاظ عليها، وكان من بينها "الحكاية الشعبية الفلسطينية".

في مؤتمر اليونسكو لسنة ١٩٧٢ حول "المعالم العالمية الثقافية والطبيعية" أصدرت اليونسكو قائمة "بالمعالم العالمية"، ولكن تلك المعالم لم تكن تنطبق على الثقافة "غير الملموسة"، بل اقتصرت على المعالم المادية.

في مؤتمر اليونسكو في نوفمبر ١٩٩٧ اتخذ قرار بإضافة معالم حضارية عالمية غير ملموسة أو غير مادية تستحق التشجيع والحفاظ عليها. واعتبرت هذه المعالم عناصر مهمة في الهوية الثقافية، وفي تشجيع الإبداع، وفي الحفاظ على التنوع والتعددية الثقافية في العالم، ويجب الحفاظ عليها أمام مخاطر العولمة، وتوحيد الثقافات، والصراعات المسلحة، والسياحة، والتصنيع، وتحضير الريف، والهجرة، وتدمير البيئة.

قصدت اليونسكو من وراء ذلك أن تشعر الدول بقيمة التراث الثقافي الشفوي وغير الملموس (غير المادي) وأن تشجعها على أن تقوم بجمع هذا التراث وأرشفته

والحفاظ عليه وسن القوانين لحمايته، وكذلك إشعار جميع أفراد المجتمع بأهميته وضرورة الحفاظ عليه وحمايته.

وتعرف اليونسكو التراث الشفوي وغير الملموس بأنه يضم "أساليب الحياة المتعلمة للمجتمع، بالإضافة إلى المعارف والمهارات والإبداعات التي يعيشون حسبها والتي يبدعونها، الانتاجات التي يصنعونها، المصادر والأماكن وباقي نواحي الإطار الاجتماعي والطبيعي الضرورية لبقائهم، تلك العمليات التي تمد المجتمعات الحية بالشعور باستمراريتها وارتباطها بالأجيال السابقة والمهمة لهويتهم الثقافية وللحفاظ على التنوع الثقافي وعلى الإبداع لدى الإنسانية كلها".

دعت اليونسكو الدول الأعضاء التي ترى في نفسها الجدارة إلى التقدم بطلبات للحصول على اعتماد عنصر من تراثها كمعلم من معالم التراث الحضاري العالمي، وجرى التنافس والإعلان عن الدول الفائزة ثلاث مرات، كانت الأولى والثانية منها تتعلق بالتراث المادي، وكانت المرة الثالثة والأخيرة (أي أنها سوف لا تتكرر) تختص بالتراث غير الملموس، سنة ٢٠٠٣. واشترطت اليونسكو أن يُقدم الطلب من خلال السلطة الرسمية لدولة عضو في اليونسكو، وأن يجري تحضير ملف الطلب من قبل ممثلين للمجتمع المدني في الدولة المعنية.

يرجع الانتباه لهذا الإعلان وأخذ المبادرة لدخول فلسطين التنافس إلى السيدة ليلى بطران التي كانت في حينه تعمل في وزارة الثقافة، ثم انضمت إليها الآنسة كرمة أبو الشريف، أيضاً من وزارة الثقافة. وكانت ليلى تهتم بالحكاية الشعبية منذ أن قامت قبل عدة سنوات بترجمة كتاب Speak Bird من الانجليزية إلى الفرنسية (ترجم الكتاب فيما بعد إلى العربية تحت عنوان "قول يا طير").

قامت هاتان الشابتان بالاتصال بي، ثم قمنا بتكوين فريق عمل لتحضير الملف، مكون منا نحن الأشخاص الثلاثة بالإضافة إلى الشاب سامي سعيد (اديوم فيلم) وبمساعدة فنية من جيوفاني فونتانا انتونلي من اليونسكو.

قمت أنا بتقديم التوجيه الأكاديمي والمعلومات العلمية حول موضوع الحكاية، وقامت ليلى وكرمة بجمع المعلومات وصياغتها.

كان الطلب الأول لليونسكو للحصول على دعم بسيط لتحضير الطلب الكامل. ووجدت اللجنة المعنية في اليونسكو أن المشروع كان قيماً ويصلح للتقديم والمنافسة، فدعمته بمنحة صغيرة وشجعت اللجنة على المتابعة.

جرى تحضير فلم حول الموضوع، وجرى تحضير الطلب الرئيسي والمواد الداعمة. احتوى الطلب على عدة أجزاء وفصول، منها: تعريف بالحكاية الفلسطينية، تاريخ الحكاية عالمياً ثم في المجتمع الفلسطيني، وصف للحكاية، التبرير لطلب الترشيح، خطة تفصيلية لكيفية تنفيذ المشروع، مع خطة زمنية وميزانية مفصلة.

ظهر الإعلان عن النتائج بتاريخ ٢٥ كانون الأول/نوفمبر ٢٠٠٥، وكان مشروع الحكاية الشعبية الفلسطينية واحداً من ٤٠ مشروعاً على المستوى العالمي حظيت باعتماد اليونسكو لها كمعالم (أو روائع) من التراث الحضاري غير الملموس للإنسانية ككل.

احتوى ملف الطلب أصلاً على خطة تنفيذية مدتها خمس سنوات، ثلاث منها لجمع الحكاية الشعبية من جميع القرى والبلدات والمدن الفلسطينية، واثنتان لنشر الوعي بين الفلسطينيين بطبيعة وأهمية الحكاية وبالمادة التي يكون قد جرى جمعها وأرشفتها، ثم للاستفادة من تلك المادة في مشاريع ثقافية وأكاديمية من قبل الدارسين والكتاب والمؤلفين والمسرحيين والقصصيين وغيرهم.

بسبب الظروف التي مرّت فيها الأراضي الفلسطينية آنذاك، لم يبدأ التنفيذ إلا في بداية شهر آب أغسطس ٢٠٠٧. وللنقص في الميزانية فقد جرى تقسيم المشروع الكلي إلى مراحل قصيرة نسبياً، على أمل توفر أموال أخرى لمرحلة جديدة في نهاية كل مرحلة. فبدلاً من العمل في جمع الحكايات من جميع المحافظات الفلسطينية في نفس الوقت، ولمدة ثلاث سنوات، تقرر العمل في ثلاث منها فقط. وهي نابلس والخليل وغزة، ولمدة ستة أشهر فقط، ويتوقع البدء في ثلاث محافظات أخرى بعد الانتهاء من المحافظات السابقة مباشرة، كذلك تقرر جمع كل أنواع القصص الشعبي وليس الحكاية والقصة الخرافية فقط.

بدأ التنفيذ بتعيين تسعة مساعدي بحث، ثلاثة لكل محافظة، لجمع المادة. وبالإضافة إلى مساعدي البحث يضم الفريق أيضاً منسقة من قبل وزارة الثقافة (ريما شوقي) وأخرى من قبل اليونسكو (أريج حجازي) ومنسق علمي (د. شريف كناعنة). كذلك جرى تأسيس "مجلس خبراء" مكون من ستة خبراء ويرأسه "المنسق العلمي" وذلك للتخطيط والإشراف والمراقبة على المشروع ككل.

ثم قام "المنسق العلمي" بتدريب مساعدي البحث على جميع نواحي العمل الميداني الضرورية لجمع القصص الشعبي، وتكونت هذه الدورة التدريبية من أربع جلسات امتدت كل منها أربع ساعات. بعدها انطلق مساعدو البحث كل إلى المكان المحدد وباشروا بجمع القصص الشعبي. نحن الآن في منتصف مرحلة الجمع الأولى والعمل يسير بشكل جيد، وسنرى ما سيجري بعد انتهاء هذه المرحلة.

للاعتماد من قبل اليونسكو، الذي حازت عليه الحكاية الشعبية الفلسطينية، قيمة مادية، إذ يمكن لليونسكو جمع ما يزيد عن مليون دولار لدعم مشروع جمع وأرشفة الحكاية ودراستها والحفاظ عليها وتوظيفها في مشاريع ثقافية وفنية. ولكن القيمة الأكبر لهذا الاعتماد هي القيمة المعنوية. فدراسة الحكاية الفلسطينية، والعربية بشكل عام، لم تتعد الجمع والتبويب إلا في حالات نادرة. ففي المقدمة التي كتبها ألن دنديز سنة ١٩٨٩ لكتاب Speak Bird مجّد دنديز الكتاب بقوله بأن أهمية هذا الكتاب

بالنسبة للحكاية الشعبية الفلسطينية قد توازي قيمة كتاب الأخوين جريم بالنسبة للحكاية الشعبية الأوروبية. ودنديز هذا كان أستاذ الفلكلور في جامعة بيركلي ومن أهم الفلكلوريين في العالم في النصف الثاني من القرن العشرين. والأهم أن كتاب الأخوين جريم كان قد نشر لأول مرة سنة ١٨١٢. فدراسة الحكاية الشعبية لدينا هي الآن حيث كانت دراسة الحكاية الأوروبية في أوائل القرن التاسع عشر. ونأمل أن اعتراف مؤسسة اليونسكو ودعمها قد يسرع في دراسة الحكاية الفلسطينية نحو القرن العشرين. وقد بدأ العمل في هذا المشروع كما ذكرنا.

ولهذا الإعلان حول الحكاية الفلسطينية أهمية كبيرة في نقض الكثير مما جاء في الدعاية الصهيونية منذ بدايتها. فالصهيونية منذ البداية كان من بين ما بررت به قيامها وأهدافها الادعاء بأن لا وجود لشعب فلسطيني في فلسطين، وأن فلسطين هي "أرض بلا شعب"، وكان ذلك من قبيل ما اعتقدوا أنه سيكون استباق نتائج نواياهم بطرد جميع الفلسطينيين أو إبادتهم. ولكن في نفس الوقت الذي كانوا ينكرون فيه أي وجود للفلسطينيين فقد كان بعض كتابهم ومؤرخيهم والكثيرين من المستشرقين المسيحيين الداعمين للصهيونية أو الطامعين في استعمار فلسطين أو العقائديين الداعين لتوطين اليهود في فلسطين تمهيداً لعودة المسيح، أو الراغبين في التخلص من اليهود المقيمين في بلادهم، كان كل أولئك يعترفون بوجود الشعب الفلسطيني على أرض فلسطين، ولكنهم كانوا يدّعون أن هؤلاء الناس هم مجرد بدو رحل لا ثقافة لهم سوى ما احتفظوا به من بقايا ثقافة اليهود القدماء، فاستُعمل التراث الفلسطيني والثقافة الفلسطينية لإثبات تاريخية التوراة واستمرار وجود ثقافة أصحابها القدماء على أرض فلسطين.

إن اعتماد اليونسكو للحكاية الفلسطينية كأحد "روائع التراث الشفهي وغير المادي للإنسانية" شهادة دولية وعالمية ليس فقط بأن الشعب الفلسطيني شعب موجود ومملوء بالحياة، بل أيضاً بأنه شعب عريقٍ أصيلٍ وصاحب تراث أصيل ومزدهر وله خصوصيته ونكهته المميزة. وإن شعباً وتراثاً بهذه الحيوية لا يمكن طمسه أو تجاهله بل سيعود ويلتئم ويطفو على سطح العالم ويعترف به العدو والصديق، والبعيد والقريب.

# حول كتابة القصة للأطفال

أتحدث في هذه المقالة عن كيفية كتابة القصة للأطفال. وأقصد بالأطفال أولئك الذين تحت سن الحادية عشرة، أي ما قبل أية إرهاصات نفسية أو جسديّة للمراهقة. وأتحدث بشكل خاص عن أولائك الكُتّاب الذين يحاولون خلق قصص مكتوبة تقلد القصة الخرافية التقليدية، وبالأخص أولئك الذين يأخذون قصة خرافية تقليدية "شفوية" ويحاولون "تنظيفها" و"تعقيمها" و"تحسينها" ووضعها بصيغة أدبية مكتوبة ليقرأها الأطفال أو يقرأها الأهل للأطفال، وبذلك تأخذ مكان القصص الشعبية التي كان يحكيها الأهل للأطفال في إطار العائلة.

أريد أولاً أن أوضح ما أقصده بالقصة الخرافية. كثيرون ممن يكتبون مثل هذه القصص يقولون عادة أنهم يقلدون أو ينتجون القصص "الفلكلورية" أو "الشعبية". هذا الوصف ينطبق على عدد كبير من أنواع القصص، وليست جميعها، ولا حتى أكثرها، للأطفال. فالقصص "الفلكلورية" أو "التراثية" أو "الشعبية" تضم جميع أنواع القصص التي يتداولها أفراد الشعب ويتناقلونها عادة شفوياً، وهي تضم أنواعاً كثيرة ومختلفة من حيث القالب أو المبنى، ومن حيث الهدف أو المعزى المطلوب منها، ومن حيث المناسبات والأطر التي تكمن فيها، وكذلك من حيث جنس وسن وطبقة ودور وموقعٍ من يحكيها ومن يستمع إليها ومن يحفظها ومن ينقلها. فهي تتراوح في طولها مثلاً من الملحمة إلى النكتة أو الطرفة القصيرة، وتتراوح في هدفها من الحكمة أو الموعظة إلى التهكم أو التسلية. وتضم أنواعاً عديدة، مثل قصة الحيوان، والنهفة، والنادرة، والأسطورة، والخرافة، وقصص الأنبياء والصالحين، وقصص الجان، وقصص المثل، وغير ذلك الكثير.

نوع القصة التي يحاول الكُتّاب تقليدها أو "تحسينها" هي تلك التي تسمى "القصة الخرافية"، والتي ما زال الكثيرون يذكرون أسماء بعضها (مع أن الأسماء تختلف من مكان إلى آخر) مثل: "نص نصيص"، و"بنت التاجر"، و"جبينة" و"ست الحسن" و"مقطعة الدّيات" و"الشاطر محمد" و"الشاطر حسن" و"حديدون" وغير ذلك.

محاولة تقليد أو "تحسين" هذا النوع تأتي من حقيقة أن هذا النوع الذي كان الناس – والبعض لا يزال– يحكونه لأطفالهم في الأمسيات في إطار العائلة (الممتدة عادة) تقليدياً، يقصد الكتاب نقله إلى إطار الكتاب الذي يقرأه الطفل لوحده أو يُقرأ له من قبل أحد الكبار.

وأنا أتفق مع هؤلاء الكُتّاب على أن هذا النوع هو ما يجب تقليده أو إعادة صياغته في إطار جديد، ولكن ليس فقط لأن ذلك هو النوع الذي يمكن أن يحكى للطفل من حيث الفائدة النفسية والإدراكية والتربوية. فهذا النوع من القصص، أي القصة الخرافية، أثبتت صلاحيتها بانتشارها واستمراريتها عبر الزمان والمكان، فهي منتشرة في جميع بلدان العالم القديم تقريباً، فكل قصة من هذا النوع موجودة لدينا لها مثيلات منتشرة في معظم بلدان آسيا وأوروبا وأفريقيا، ويعتقد أن معظمها أتى أصلا من الهند أو الصين وانتشر عبر غرب آسيا إلى أوروبا وإفريقيا. زمنياً، عمر تلك التي أتت من وسط وشرق آسيا يزيد على الألفي عام، ويعتقد أن العديد من تلك المنتشرة في منطقة الهلال الخصيب بشكل خاص وصلت إلينا من حضارات ما بين النهرين القديمة ومن الحضارة الفرعونية في مصر، وعمرها يزيد على أربعة آلاف عام، وسعة انتشار هذه القصص وعمقها الزمني لا تتوفر في أي نوع آخر من القصص. طيلة هذه المدة وعبر هذه المساحات الشاسعة، لم تكن هذه القصص مُكبّلة بصيغة مقننة مكتوبة، بل حفظها الناس في ذاكرتهم ونقلوها مشافهة، مما أعطاها مرونة وسمح بالتغيير والتنقيح والتبديل، وجعلها مناسبة أكثر فأكثر لروح المجتمعات والثقافات التي عاشت فيها، وللأهداف التربوية والنفسية والإدراكية التي توختها تلك الثقافة لتنشئة أفراد يصلحون للحياة في ذلك المجتمع. وينطبق هذا على ثقافتنا العربية الفلسطينية كما ينطبق على باقي الثقافات.

رغبة الكتاب والأدباء في "التطوير" و"التحسين" مفهومة ومنطقها مقبول، فالمجتمعات العربية، والمجتمع الفلسطيني بشكل خاص، حدثت فيها طفرة من التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية السريعة، وكلنا نعرف أسباب وأغراض تلك الطفرة، وليس هذا هو المقام والمكان للتوسع في شرحها. يكفي أن نقول أن تلك الطفرة حدثت بسرعة كبيرة بحيث أن القصة الخرافية لم تتمكن من مواكبة التغيرات الثقافية والاجتماعية الطارئة، خصوصاً وأن "القصة الخرافية" بالذات وبطبيعتها تتغير ببطء كبير بحيث يُعتقد أنها تكون دائماً متأخرة عن الزمن الذي تحكى فيه بحوالي سبعين إلى ثمانين عاما. وهذا ما نراه الآن، إذ نجد "القصة الخرافية" المحلية ما زالت تستعمل بعض المفردات

التركية التي احتفظت بها من أيام العهد العثماني، ففي قصة "العجوز الزّغيرة" نجد بعض كبار السن يقولون: "وهي تُكنّس خشّتها الزغيره لاقت هالبشلك"، والبشلك عملة عثمانية. وقد يقول البعض "لاقت هالليرة" أو "لاقت هالعشر قروش"، ولكني أشك أن هناك من يقول "لاقت هالعشرة شيكل". إذاً التغير الاجتماعي والثقافي السريع وطبيعة "القصة الخرافية" بطيئة التغير، خلقت ما يظهر وكأنه فجوة كبيرة بين القصة والثقافة أو نمط الحياة، وهذا يتطلب محاولة جسر هذه الفجوة وإعادة التقارب والتناسب بين نمط حياة المجتمع والقصص التي تحكى فيه. وبما أنه من الصعب التحكم بثقافة المجتمع ونمط حياته، لتقريبها من القصة، خصوصاً للكُتّاب والأدباء، فقد وقع الخيار على القصة لتغييرها بحيث تصبح أقرب وأنسب إلى الثقافة ونمط الحياة في الوقت الحاضر، وهذا ما أعتقد أن الكتاب والأدباء يقصدونه بـ "تطوير" و"تحسين" القصة الخرافية، وهذا، كما سبق وقلنا، هدف مقبول ومشروع.

إذا نحن جميعاً نتفق على الهدف، ولو ضمنياً، وهو جعل القصة الخرافية تتناسب وتتمشى مع الظروف الاجتماعية – الثقافية القائمة، ولكن ليس بيننا اتفاق منطوق أو ضمني على الوسيلة، أي كيف نجري التغيير وما الذي نغيرّه وما الذي نبقيه على حاله.

أعتقد أن بإمكاننا الاتفاق على بعض المبادئ الأساسية التي من شأنها أن تساعدنا على حل هذه المشكلة والوصول إلى بعض المعايير التي تخولنا الحكم على ما نغيره وما نبقيه. إن "جودة" القصة كما نريدها ليست صفة مطلقة، وإنما هي قضية نسبية، أي أنها تنبع من تناسب بين صفات موجودة عند الطفل تؤهله للاستفادة من القصة وصفات موجودة في القصة تمكن الطفل من الاستفادة منها. تتغير طرق التربية وأهدافها من مكان إلى مكان ومن زمان إلى آخر، ولكن بغض النظر عن هذه التغيرات فإن هنالك صفات مبنية في "طبيعة" طفل الإنسان ولا ترتبط بالزمان أو المكان، وهذه الصفات مبنية في تركيبة الجهاز العصبي للطفل، أي في طبيعة مقدرته على إدراك العالم من حوله وكيفية التفاعل أو التوافق مع هذا العالم. ولقد نجحت القصة الخرافية عبر آلاف السنين في تطوير صفات تتناسب مع "طبيعة" عقل الطفل بغض النظر عن الثقافة والمجتمع اللذين يعيش فيهما. نذكر فيما يلي عدداً من نقاط الالتقاء بين "طبيعة" الطفل و "طبيعة" القصة الخرافية، والتي يجب أن تراعىَ في القصص التي تقدم للأطفال دون سن الحادية عشرة، شفوياً أو كتابياً:

١. الطفل عند سماعه القصة لا يحاول تحليلها وفهمهما بشكل منطقي، وإنما يَدخل في جوها ويعيشها في خياله وعواطفه، وهنا يخطئ الكبار عندما يحاولون تحويل القصة الخرافية إلى قصة تعليمية ذات مغزى منطقي، فالطفل يعيشها كخيال ولا يدرك معناها أو مغزاها الإدراكي المنطقي كما يفعل الكبار.

٢. مشاكل وهموم الطفل هي مشاكل وهموم وجودية وليست من نوع المشاكل المحدودة التي يمكن حلها بشكل عقلاني منطقي، فالطفل يشعر بأنه كائن صغير وضعيف يتحكم به عدد من العمالقة الكبار الذين من الصعب جعلهم يشعرون بما يشعر ويتعاطفون مع ما يحب ويكره، وهو يريد أن يتغلب عليهم ويملي إرادته عليهم ويحصل على ما يحب، ولكنه لا يستطيع عمل ذلك ولا حتى أن يطمح إلى الوصول إلى مثل ذلك الوضع، خصوصاً وأن هناك عدد من الأقزام المستضعفين مثله والذين يحاولون الوصول إلى نفس الوضع الذي يحاول هو الوصول إليه، فهم منافسون له يهددون طموحاته وتمنياته. هذا يعني أن لكل طفل مجموعتان من الأعداء الذين يجب أن يتغلب عليهم، وهم الكبار المتحكمون به، والأطفال المنافسون له، والعدوّان موجودان في بيئته المباشرة، ففي عائلته هم والداه وإخوته وأخواته وليسوا هم الكبار والأطفال في الحارة أو في العائلات الأخرى المجاورة كما يحلو لبعض كتاب القصة عمله (لاعتقادهم أن وضع الخلاف داخل العائلة شيء مضر لسيكولوجية الطفل ومثال سيءٍ في تربيةٍ الأطفال)، فهؤلاء لا أهمية لهم بالنسبة للطفل ولا يشكلون عائقاً أو تهديداً له. فنحن نجد بطل القصة الخرافية دائما يحاول أن يتغلب على إخوته وليس على الأطفال الغرباء، وأن يثبت نفسه أمام والده وليس أمام "الملك" الذي هو والده، حيث أن والد كل طفل صغير هو ملك متسلط جبار. يريد الطفل أن يتغلب على إخوته ويرث المملكة من والده، أي أن يزيله من الوجود ويحل محله.

٣. كثيراً ما يلجأ الطفل إلى الخيال وأحلام اليقظة لحل مشاكله الوجودية التي ذكرناها، ولكن قد يكون من الصعب على خياله البسيط أن يجد الحلول المرضية، والأسهل بكثير هو أن يجد أمامه بطلاً يحل مشاكل مشابهة لمشاكله فيتماشى مع البطل ويعيش مغامراته ويتصور نفسه في جميع الأدوار التي يقوم بها البطل، وبذلك يشعر أن حل مشاكله الوجودية فعلا ممكن كما حدث مع البطل. ولكن السر هنا هو أن يكون للبطل صفات تشبه الصفات التي يراها الطفل في نفسه، ويكون لدى البطل مشاكل شبيهة بتلك التي يقاسي منها الطفل، وبذلك يستطيع الطفل أن يتماهى مع البطل ويتقمص شخصيته بسهولة، وأن يشعر أن مغامرات البطل هي مغامراته نفسه ونجاحات البطل هي نجاحاته نفسه. وهذا يفسر كون بطل القصة الخرافية مستضعفاً ومظلوماً وحقوقه منتهكة، وزيادة في تجسيد صورة الطفل المستضعف والمظلوم فإن البطل يوضع في موقع أو دور متدني أو محتقر، كما كان الحال مع سندريلا، أو أن يكون البطل أصغر إخوته وقد يكون مشوهاً جسدياً كما كان حال نص نصيص. والحقيقة أن نص نصيص ليس إلا سندريلا ذكرا. هذا هو نوع الشخصية التي يستطيع الطفل أن يتماهى معه ويتقمص شخصيته ويشعر بأنه على الرغم من كل نقاط ضعفه فإنه سيتمكن يوماً من أن يكون بطلاً

ويتغلب على أعدائه ويكسب تقدير واحترام هؤلاء العمالقة الكبار. ونشير هنا إلى أن عدداً من كتاب القصة يخطئون عندما يصورون البطل بصورة بطولية مثالية من كل الوجوه، اعتقاداً منهم بأن الطفل يرغب بتقمص وتقليد مثل هذه الشخصية أكثر من الشخصية التي تبدأ حياتها مظلومة أو مشوّهة. ونعود فنلخص هذه النقطة بالقول بأن الطفل لا يحلل سلوك البطل منطقياً ويخرج بمغزى اجتماعي أو أخلاقي يجعله دليلاً له في حياته، وإنما يتعلم السلوك الذي يعتبره "جيداً" عند التماهي مع البطل والتشبه به.

٤. الطفل بشكل عام يفهم الأمور ليس بشكل رقمي مجرد، وإنما عن طريق تشبيه وقياس ما هو جديد وغير مألوف على ما هو مألوف ومعروف لديه. هذا يعني أنه من الصعب على الطفل الصغير أن يدرك أو يتذوق المدة الزمنية التي تعنيها مدة ٣ ساعات أو عند الساعة الثالثة، وأسهل عليه بكثير أن توضح أننا سنفعل كذا عندما يكون عقرب هذه الساعة من هذه النقطة، ويذكر كاتب هذا المقال أنه قال مرة لطفل عمره حوالي ٣ سنوات أنه سيحضر له شيئاً بعد يومين، فلم يستوعب الطفل مدة اليومين، فتساءل "يعني لما أنام ونقوم وأنام ونقوم؟" وعند الموافقة على هذه الطريقة في إدراك الوقت تم الاتفاق على الموعد. والقصة الخرافية تراعي طبيعة إدراك الطفل، فهي دائما تستعمل تعابير مثل " روح يا يوم، تع يا يوم، كبر الولد..." أو "مشي مشي تنّه تعب.." أو " مشي مسافة بعيدة بعيدة مثل ما تقول من هون لطرف البلد، أو مثل من هون لكرم دار أبو السعيد..." وهذا المنطق هو الذي يكمن وراء التكرار في القصة، فالكبار يملّون من التكرار فيختصرون القصة بقولهم شيئاً مثل " .. أجا أخوة الثاني عمل مثل ما عمل الأول وإجا الاخو الثالث عمل مثل ما عملوا إخوته..." أما الأطفال فيستمتعون بالتكرار لأنهم يدركون عن طريقه أمورا لا يدركونها لو وضعت بالأرقام، والتكرار بالنسبة للأطفال يترجَم إلى الكثرة أو الاستمرارية أو الإصرار على تنفيذ العمل، ويستنتجون من ذلك بكل بساطة أن من يصبر ويتابع لا بد أن ينجح في النهاية، وهذه بالنسبة إلى الأطفال طريقة مفيدة وفعالة في تعليم المغزى، وليس أن تقول لهم مثلاً: "من جدّ وجد" أو "من سار على الدرب وصل" كما يفضل كثير من الكتاب إنهاء قصصهم.

٥. الأطفال ميّالون إلى رؤية الأمور بالأسود والأبيض دون وجود ظلال من الرمادي ما بينهما. والمقصود أنهم يرون كل ما في العالم مقسما إلى الشيء وضده ولا شيء بينهما. لذلك نرى القصة تعالج العالم حسب هذه القاعدة، فالناس يقسمون إلى فقير وغني أو جميل وقبيح أو ناجح وفاشل أو شجاع وجبان، وهكذا مع كل شيء، ولهذا الغرض، وإتباعاً للقاعدة الموجودة في البند السابق، فإن القصة تجعل الشخص الشرير شريراً جداً والشخص الطيب طيباً جداً كي يظهر التناقض بينهما بوضوح ويستطيع الطفل إدراك ذلك التقسيم بين الخير والشر بوضوح.

٦. وأنهي هذا النقاش بنقطة أخيرة، وهي أن الأطفال يفهمون النكتة أو ما هو مضحك أو طريف بشكل مختلف عن الكبار. فالمضحك في النكتة بالنسبة للكبار هو وجود مستويات أحدهما ظاهر أو سطحي وآخر مخفي وضمني، المستوى الضمني أو المخفي هو دائماً تعبير عن إحدى غريزتين كليهما محرمتين هما العدوانية والجنس أو كلاهما معاً، في حين أن المستوى الظاهر يكون بريئاً ويستعمل للتغطية على المحرّم والممنوع الموجود في المستوى الآخر، والنكتة بالنسبة للكبار تتكون من التعبير عما هو ممنوع أو محرم تحت غطاء ما هو بريء ومسموح. أما الأطفال فلا يتقنون هذه اللعبة التي يلعبها الكبار، فهم يعرفون أن النكتة يجب أن تحتوي على ما هو محرّم أو ممنوع ولكن لا يعرفون كيف يغطّونه بما هو مسموح وبريء، ولذلك فإن الأطفال يرون كسر أو تحدي كل ما يقول لهم الكبار عنه أنه ممنوع أو محرّم مضحكاً، وبذلك فإن كل كلمة يُعرّفها الكبار على أنها بذيئة أو نابية تكون مضحكة بالنسبة للأطفال، فهم يضحكون على كل كلمة تتعلق بالممنوعات مثل مفردات الجنس وإفرازات الجسم وما يشبه ذلك. والقصص الخرافية كثيراً ما تحاول إضحاك الأطفال وإسعادهم عن طريق ذكر المفردات التي تعتبر نابية، فيأتي الكتاب فيحاولون "تحسين" القصة الخرافية عن طريق "تطعيمها" "وتطهيرها" من الكلمات النابية مما يَحرم الأطفال من الكثير من الضحك والمتعة البريئة التي توفرها لهم القصة الخرافية التقليدية من خلال الكلمات والصور الممنوعة عند الكبار.

هذا ليس كل ما يمكن أن يقال عن نقاط التطابق بين مواصفات القصة الخرافية التقليدية من جهة والقدرات العقلية للطفل من جهة ثانية، والتي يجب الحفاظ عليها عند إعادة صياغة القصة الخرافية أو محاولة تقليدها، ولكننا نكتفي بهذه النقاط لنوصل رسالة إلى الكتاب والأدباء فحواها أن من يكتب للأطفال يجب أن تكون لديه معرفة عميقة في موضوعين: أولهما سيكولوجية الطفل ومراحل نموه الذهني، وثانيهما طبيعة القصة الخرافية التقليدية ومواطن القوة فيها، أي ما هو ثابت وعالمي وما هو طارئ ومتغيّر حسب الزمان والمكان.

# ألعاب الأطفال والتغير الاجتماعي في قرية فلسطينية

أود في هذا المقال أن أستعمل ألعاب الصبيان كمرآة تنعكس فيها بعض التغيرات الاجتماعية التي حدثت في القرى الفلسطينية التي عاشت داخل إسرائيل منذ سنة ١٩٤٨. وأعتمد في افتراضي أن التغير في ألعاب الصبيان يعكس بصورة عامة التغير الاجتماعي ككل، على المنهج الوظيفي في دراسة الثقافة، وبالذات على فكرتين من هذا المنهج أتخذهما كمسلمات لا حاجة لبرهنتهما من جديد لغرض هذه المقالة. والفكرتان هما: (١) أن ثقافة أي مجتمع من المجتمعات تكوّن نظاماً تترابط أجزاؤه بشكل وظيفي بحيث أن التغير في أي جزء منه يتطلب تغيراً في باقي الأجزاء حتى يستعيد النظام كله حالة اتزان أو توافق جديدة، (٢) أن لكل نشاط ثقافي وظيفة عملية تساعد أفراد المجتمع الذي يمارس هذا النشاط على توافق أفضل مع بيئتهم كي يتسنى لهم سد الحاجات الضرورية للحياة، وأن ألعاب الأطفال ما هي إلا تمارين وتجارب وظيفتها تحضير هؤلاء الأطفال لكي يلعبوا الأدوار التي يتوقع منهم أن يلعبوها بشكل أفضل عندما يصبحون كباراً حتى يتمكن أعضاء المجتمع ككل من سد الحاجات الضرورية للحياة.

كانت الخطة التي اتبعتها في جمع مادة هذه الدراسة تتلخص في أني جمعت ثلاث قوائم مختلفة من أسماء ألعاب الصبيان في قرية واحدة في الجليل: القائمة الأولى بأسماء الألعاب التي كانت شائعة حوالي سنة ١٩٤٧، وجمعت هذه الأسماء من أشخاص هم الآن في أوائل الأربعينات من أعمارهم، أي أنهم كانوا ما بين العاشرة والخامسة عشرة سنة ١٩٤٧، والقائمة الثانية تحتوي على أسماء الألعاب الدارجة

في الوقت الحاضر، وقمت بجمعها من صبيان هم الآن ما بين العاشرة والخامسة عشرة، أما القائمة الثالثة فتتكون من أسماء الألعاب المشتركة بين القائمتين، أي الألعاب التي كانت ولا تزال دارجة منذ سنة ١٩٤٧، ثم قمت بجمع شروح مفصلة عن قوانين وشروط كل لعبة وكيفية أدائها. والقوائم الثلاث مرتبة حسب درجة شيوع أو استعمال اللعبة كما يلي:

| كانت مستعملة قبل 47 | شائعة منذ ما قبل 47 | جديدة |
|---|---|---|
| الكورة | الغميضة | الجول |
| الغزة | زقوطة الحمام | المحنايم |
| المعازة بيل | بيل | الردة |
| دبدبيب النمل والنعال | البومة | الكهربا |
| خيل يا ربع | البنانير | التفاحة |
| مقبة الحمامة الخضرة | العنة | الكلب والعظمة |
| الاسير | الدربيس | يا اثينة |
| الدوش | طاق طاقية | الكراسي |
| الطابة | البس والفار | مخبأ الحجر |
| أول يوها | الحصوة | دارت الفرشة |
| | الزفلة | سيدنا الملك |
| | يا قوطرة | بر بحر |

وكان الجدير بنا هنا أن نشرح كل واحدة من الألعاب بشكل مفصل لكي يسهل على القارئ المتابعة والحكم على التحليل الذي سنورده فيما بعد، ولكن هذا لا يتسنى عمله في إطار المقالة الحاضرة، وللضرورة نستعيض عنه بشرح موجز للعبتين الأكثر شيوعاً من كل قائمة كنماذج لما تحتويه تلك القائمة.

ونبدأ بلعبتي "الغزة" و"الكورة" كنموذجين للألعاب التي كانت شائعة في الأربعينيات وليست معروفة لدى الأطفال في الوقت الحاضر.

## الكورة

وكلمة "الكورة" تعني الكرة، وتكون الكرة حجرية صوانية قطرها حوالي (٥) سم، وتوجد مثل هذه الكرات الحجرية عادة بأعداد كبيرة في الوديان والمناطق المنخفضة بين الجبال، ويمكن أن تلعب الكورة إذا حضر على الأقل ثلاثة لاعبين،

ولكن ليس هناك حداً أقصى لعدد الذين يمكن اشتراكهم في اللعبة. ويجب أن يكون مع كل لاعب عصا يكون طولها عادة من (٤) إلى (٦) أقدام.

تبدأ اللعبة بأن يحفر الأطفال حفرة مستديرة قطرها حوالي ٢٠ سم وعمقها حوالي (١٠)سم، ثم توضع الكرة على مسافة بضعة أقدام من الحفرة، ثم يقف الأطفال بالترتيب حسب طول عصيهم ويبدأ صاحب أقصر عصا بدفع الكرة مسافة ما بعصاه، ويتبعه كل طفل حسب دوره برمي عصاه على الكرة محاولاً إصابتها وإبعادها عن الطفل الذي يليه، وأول طفل يخطئ إصابة الكرة تصبح الكرة "أمه"، ويقال "علقت على أمه"، وعندئذ يجب على هذا الطفل أن "يحمل أمه" أو "يحمي أمه» بأن يدافع عنها بعصاه ويحاول إيصالها وإدخالها في الحفرة في الوقت الذي يحاول فيه باقي اللاعبين إعاقة هذا الجهد بضرب الكرة بعصيهم ومحاولة إبعادها بأكبر قدر ممكن عن الحفرة. ويحاول الطفل "اللي على أمه" أن يمس بطرف عصاه "جسم من يضرب الكرة" قبل أن "تبرد" الكرة أي تصل حالة السكون التام، وقبل أن يضربها شخص آخر من اللاعبين، وإذا نجح في هذا العمل فإنها "تعلق على أم" الطفل الذي ضرب الكرة، أما إذا نجح الطفل "اللي على أمه" في إيصال الكرة إلى الحفرة بسلام فإن الجولة تنتهي وتبدأ جولة أخرى من جديد.

### الغزة

والاسم مأخوذ من العصا التي "تغْرَز" أي تغرس في الأرض أثناء اللعبة. ويجب أن يكون مع كل لاعب عصا مثل تلك التي ذكرناها في لعبة "الكورة". وتبدأ اللعبة بأن يحمل أحد اللاعبين جميع العصي ويلقيها معاً وراء ظهره، ثم يبدأ بالسير إلى الخلف دون أن ينظر وراءه، وكلما وقعت رجله على إحدى العصي أخذها صاحبها، وهذا يقرر دور كل لاعب بالنسبة إلى الآخرين في كل اللعبة، ثم ترتب العصي حسب هذا "الدور" على الأرض متوازية، وتبعد كل منها عن الأخرى مسافة قدم واحد، ولهذا يبدأ كل لاعب بدوره بالقيام بعملية قفز على رجل واحدة، ولهذه العملية عدة مراحل كل منها أصعب من التي سبقتها، وإذا أتم اللاعب كل هذه المراحل بنجاح وأخذ عصاه من الأرض فإنه ينتظر دوره في الجولة الثانية. وتستمر عملية التصفية هذه حتى تبقى آخر عصا على الأرض، وصاحب هذه العصا "بتعلق على أمه" ويغرس عصاه على مسافة معينة من "الماد" أي النقطة التي يقف عندها باقي اللاعبين، ويقترب باقي اللاعبين بالترتيب ويضع كل واحد رجله على "الماد" ويرمي عصاه نحو العصا المغروسة في الأرض محاولاً إصابتها وإسقاطها، وإذا نجح أحدهم في إسقاط العصا أو لم يصبها أحد يتم إعلان "خطْافة العصي"، فيخطف كل واحد عصاه، وآخر من يصل "الماد" تصبح "على أمه"، أما إذا أصاب بعضهم العصا المغروسة فإنه كل من يصيبها يتقدم مسافة متفقاً عليها نحو العصا المغروسة في الأرض، حتى إذا وصل اللاعب إلى العصا وجب على صاحبها أن يحمله على ظهره ويعيده إلى "الماد"، ويقال عنه عند ذلك أنه "حج"، ويبدأ العمل نحو "حجة" ثانية.

بعد هذين المثالين عن الألعاب التي اختفت منذ أوائل الخمسينيات، نعطي الآن مثالين من الألعاب التي كانت معروفة في أوائل الخمسينات وما زالت مألوفة ومستعملة عند الأطفال في الوقت الحاضر.

## زقوطة الحمام

يمكن أن تلعب هذه اللعبة إذا حضر طفلان على الأقل، ولا يوجد حد أقصى لعدد اللاعبين الذين يمكن أن يشاركوا في هذه اللعبة. وتبدأ اللعبة بأن يقف الأطفال على شكل حلقة أو دائرة، ويبدأ أحدهم – ويكون عادة أكبرهم أو أمهرهم في اللعب – "يعد العشرة" أو يستعمل إحدى الطرق العديدة لعمل "القرعة" مثل "حكرة بكرة، قاللي عمي عد العشرة، واحد، اثنين، ثلاث ترباع السنكر بنكر، حبيب الموت يكرج كرجة زي الثلجة"، ومن يقع عليه آخر رقم أو آخر كلمة يخرج من الحلقة، ثم تعاد الكرّة حتى يبقى شخص واحد فقط، وهذا الشخص يصبح "زَقّوط"، وينذر "الزقوط" باقي اللاعبين بأنه سيبدأ بالمطاردة بعد أن يكمل "عد العشرة"، ثم يبدأ بالعد وهو يضع إحدى قدميه على حجر يسمى "الماد" والذي يتحول فيما بعد إلى "الحبس"، وبمجرد أن ينتهي "عد العشرة" يبدأ "الزقوط" بالمطاردة ومحاولة "زقط" (أي القبض على) أي لاعب يراه، ويعتبر اللاعب "مزقوطاً" إذا لمس "الزقوط" أي جزء من جسمه أو ملابسه، وكل من يقبض عليه يؤخذ إلى "الحبس"، ويحق لآخر لاعب أن "يفك" (أي يحرر) كل المحابيس إذا استطاع أن يلمس أيديهم وهم في "الحبس" دون أن "يزقطه الزقوط"، وعندها تستمر اللعبة، أما إذا وقع جميع اللاعبين في الحبس فينتهي الشوط لتبدأ اللعبة "من أول وجديد".

### الغميضة

وفي هذه اللعبة يوجد "زقوط" كما في اللعبة السابقة، ويتم اختياره بنفس الطريقة، ويبدأ الزقوط بأن يغمض عينيه و"يعد المية"، وأثناء العد يهرب باقي اللاعبين ويختبئون، ثم يفتح عينيه ويبدأ بالتفتيش عن اللاعبين، وكل من يراه الزقوط "يموت" ويخرج من اللعب، وهكذا حتى "يموت" جميع اللاعبين وعندها تعاد الكرة.

وأخيراً نأتي إلى مثالين من الألعاب المستعملة في هذه الأيام والتي لم تكن معروفة لدى الأطفال قبل أوائل الخمسينيات في القرن الحالي، وسنصف فيما يلي لعبتي "الجول" و"المحنايم".

## الجول

وهذا الاسم مأخوذ من الكلمة الإنجليزية "Goal" والتي تعني "هدف"، ويقصد بها "إصابة الهدف". واللعبة هي شكل بسيط جداً من لعبة كرة القدم، وتتطلب وجود

لاعبين على الأقل، والعدد الأقصى للاعبين حوالي ٢٠ لاعباً. تبدأ اللعبة بتكوين فريقين، ويكون ذلك بأن يقف صبيّان على مسافة قصيرة من باقي اللاعبين، ويتداولان الانتقاء حتى يدخل كل صبي موجود في أحد الفريقين، ثم يُرسَم خط يكون الحد الفاصل بين الفريقين، ثم يوضح حجران على كل جهة من الخط الفاصل وعلى مسافة ٨ أمتار منه، ويقع الحجران على خط مواز لخط الوسط ويبعد أحدهما عن الآخر حوالي ثلاثة أمتار، والمسافة الموجودة بين الحجرين تسمى "الجول" أو الهدف، ويقف كل فريق على جانب من خط الوسط، وترمى الكرة عمودياً بين الفريقين، ويحاول كل فريق تمرير الكرة من "جول" الفريق الثاني وتحقيق إصابة أو "جول"، والفريق الذي يحقق عدداً أكبر من الإصابات يكون غالباً والآخر مغلوباً.

## المحنايم

اسم هذه اللعبة مأخوذة من العبرية ويعني حرفياً "المعسكران"، ويجب أن يتواجد أربعة لاعبين على الأقل حتى تتم اللعبة، وأكبر عدد يستطيع الاشتراك في نفس الوقت هو حوالي عشرين لاعباً. تبدأ اللعبة بانتقاء فريقين كما سبق في لعبة "الجول" ثم تخطط "داران" متقابلتان ومتجاورتان، وتكون مساحة كل دار حوالي ٥ × ٧ أمتار. ويقف كل فريق في دار، ويقف واحد من كل فريق وراء "دار" الفريق الثاني، ثم يقف شخص على الخط الفاصل بين "الدارين" ويضرب الكرة إلى أعلى، والفريق الذي يقبض على الكرة يصبح صاحب الحق في بدء اللعبة. ويتبادل أعضاء الفريق الكرة مع عضوهم "البراني" محاولين أثناء ذلك إصابة أحد أعضاء الفريق الثاني، فإذا أصيب أحد أعضاء الفريق الثاني وسقطت الكرة على الأرض أو أمسكها البراني فإن هذا اللاعب "يموت" ويخرج من اللعب، أما إذا أمسك أحد أعضاء الفريق الثاني الكرة فإنها تصبح ملكهم ويحاولون "قتل" أفراد الفريق الأول. وتستمر اللعبة بهذا الشكل حتى يقتل كل أفراد أحد الفريقين فيكون هذا الفريق هو المغلوب والآخر هو الغالب، وتبدأ اللعبة من جديد مرة أخرى.

لقد أعطينا حتى الآن مثالين على كل نوع من الأنواع الثلاثة من ألعاب الصبيان، وعلينا أن نذكر هنا أن هذين المثالين لا يحتويان حتماً جميع الصفات والمميزات لجميع الألعاب المذكورة ضمن هذا النوع الممثل بهذين المثلين. ونريد الآن أن نتفحص ونقارن هذه الأمثلة، واضعين نصب أعيننا هدفين: الأول أن نستطيع اكتشاف نمط أو منطق معين ينتظم حسبه التغير في الألعاب، أو بكلمات أخرى، أن نستطيع إثبات أن التغير في ألعاب الأطفال ليس عشوائياً. أما الهدف الثاني فهو أن نستطيع اكتشاف علاقة منطقية بين التغير في ألعاب الصبيان وبين التغير الثقافي والاجتماعي الذي حدث في القرى العربية في إسرائيل بشكل عام منذ سنة ١٩٤٨. وحتى نسهل على أنفسنا هذا العمل فإننا لن نعالج جميع نواحي التغير معاً، بل ننتقي عدداً من الأبعاد المشتركة بين جميع الألعاب ثم نتابع التغير في كل بعد على حدة:

١. البعد الأول الذي نقترح معالجته هو **اسم اللعبة**، فبينما أسماء جميع الألعاب في المجموعتين الأوليين هي أسماء عربية، نجد اسمي اللعبتين الأكثر شيوعاً في الوقت الحاضر أجنبيتين، أحدهما من الإنجليزية والآخر من العبرية، وهذا يعكس في الواقع أمرين: دخول الاسم، ودخول المسمى إلى مجتمع القرية العربية. فمن حيث دخول الاسم فإن دخول المصطلحات الأجنبية لا يقتصر على الألعاب وإنما يشمل مختلف نواحي الحياة، وإذا ما استمعنا إلى محادثة عادية، خصوصاً بين الأفراد الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والأربعين، فإننا نجدهم "يبهرون" حديثهم بكلمات أجنبية عديدة، معظمها من العبرية ولكن بعضها أيضاً من الايدش، والدويتش، والألمانية، والروسية، والرومانية وغيرها من اللغات المستعملة بدلاً من كلمات عربية سهلة، سلسة، شائعة ومعروفة لدى الجميع. فقد تسمع جُملاً مثل "رحنا على التحاناه" (المحطة)، و"قلت للشوطير" (الشرطي)، "قلتله بسيدر" (طيب) الخ. أما من جهة دخول المسمى فاللعبتان المذكورتان هما دخيلتان على مجتمع القرية العربية ولا تنبعان من بيئتها، وطبعاً لا يقتصر الأمر على اللعبتين، فهنالك عدد كبير من النشاطات والأشياء التي دخلت القرية العربية حديثاً نتيجة تأثير المجتمع الإسرائيلي فيها، فعلى سبيل المثال نذكر أن اللباس العربي التقليدي المكون من القمباز والحطة والعقال يكاد يختفي من معظم القرى العربية في إسرائيل ليحل محله البنطالون والقميص أو "البدلة" وبدون أي غطاء للرأس، وكذلك فقد دخلت إلى القرية طرق وأدوات كثيرة جديدة تتعلق بالبناء وتأثيث البيوت. ونستطيع الآن أن نلخص ما قلناه عن هذا البعد بقولنا أن الأسماء الأجنبية للألعاب الدارجة تعكس ظاهرة عامة هي تأثير المجتمع الإسرائيلي في القرية العربية عن طريق اللغة والنشاطات والأشياء المادية.

٢. بعد آخر جدير بالذكر، هو **أصل اللعبة**، فالألعاب المذكورة في المجموعتين الأوليين لا يمكن لأحد أن يعرف متى بدأت أو دخلت مجتمع القرية، وأغلب الظن أنها لم "تدخل" وإنما نمت وتطورت مع تطور الحياة في القرية، تماماً مثل الأغاني "الفلاحية" التي يغنيها أهل القرية ومثل باقي نواحي تراث القرية التي تعكس بمجموعها روح وطبيعة حياة مجتمع القرية، والتي تناقلها كل جيل من الأطفال عن الجيل الذي سبقه، وقد يرجع بعضها إلى آلاف السنين. أما الألعاب من النوع الثالث مثل "جول" و"المحنايم" و"الكهرباء" و"الكراسي" وما شابهها فهي ليست متوارثة جيلاً عن جيل، بل يتعلمها الأطفال خلال حصص الرياضة في المدرسة وينقلونها إلى الشارع، وهي دخيلة على القرية وغريبة عن جوها، وهي لا تعكس روح أو طبيعة الحياة في القرية العربية وإنما في مجتمع آخر له حضارة وثقافة مختلفة. ودخول الألعاب الغريبة إلى مجتمع القرية العربية عن طريق المدرسة وانتشارها بشكل واسع ليس ظاهرة خاصة بالألعاب، وإنما يعكس على الأقل ثلاثة أنماط مختلفة من التغير في

حياة المجتمع القروي. فالانتشار الواسع لهذه الألعاب يعكس الازدياد العام لتأثير المدرسة في حياة القرية بسبب الازدياد الكبير في نسبة الأطفال الذين يذهبون إلى المدرسة، وهذا بدوره ناتج عن ازدياد وعي أهالي القرى لأهمية التعليم من جهة، وعن تطبيق جزئي لقانون التعليم الإلزامي من جهة أخرى، أما عدم كون هذه الألعاب متوارثة جيلاً عن جيل كما هو الحال في النوعين الأخيرين، فهذا يعكس نمطاً عاماً في التثقيف الاجتماعي، وهو انتقال جزء كبير من تثقيف الفرد الاجتماعي في القرية العربية وتحضيره للحياة من كونها وظيفة للوالدين والعائلة والحمولة والأشخاص الأكبر سناً في مجتمع القرية بشكل عام إلى كونها وظيفة المدرسة والمعلمين والمجموعات الرسمية كالنوادي والفرق الرياضية التي لا تقوم على رباطة الدم أو القرابة. وهذا كما قلنا يتعدى الألعاب إلى تعليم المواضيع المختلفة من التاريخ والجغرافيا والرياضيات وما شابه ذلك، وحتى إلى القيم والاتجاهات. وطبعاً في الأغلبية الساحقة من الحالات، لم يعد الابن يتعلم أو "يرث" مهنة الوالد بالتقليد والممارسة، وإنما يتعلم المهنة في المدرسة أو على أيدي محترفين بشكل من الأشكال. أما كون هذه الألعاب غريبة ولا تنبع من روح مجتمع القرية ولا تمثله أو تعكسه أو تتناسق معه بشكل خاص، فهذه أيضاً ظاهرة لا تقتصر على الألعاب الجديدة، بل تنطبق على عدد كبير من النشاطات والسلوك والقيم التي دخلت وتدخل بشكل مستمر إلى القرية العربية من المجتمع الإسرائيلي، وهي أيضاً تعكس حقيقة أن القسم الأكبر من المناهج التعليمية بمختلف أنواعها التي تطبق في المدارس العربية في إسرائيل لا تنبع من حياة طبيعة مجتمع عربي بل لها صبغة إسرائيلية – غربية وتهدف بشكل عام نحو "أسرلة المجتمع العربي في إسرائيل". ونستطيع أن نلخص ما قلناه هنا عن هذا "البعد" بأنه يعكس نمطاً عاماً في التغير في القرية العربية وهو ازدياد تأثير المناهج المدرسية الرسمية في حياة أهالي القرية العربية في إسرائيل.

٣. البعد الثالث الذي سنناقشه هنا هو بعد **"المساحة" المطلوبة للعبة**، فإذا نظرنا إلى الأمثلة المعطاة أعلاه، نجد أن الألعاب من النوع الأول مثل "الكورة" و"الغزة" تتطلب مساحات كبيرة مفتوحة ومستوية، تسمح بتواجد عدد كبير من الأطفال وفي نفس الوقت تسمح بتحرك المجموعة ككل بشكل حر، بحيث لا يضطر المشتركون إلى الانفصال أو الاختفاء عن نظر بعضهم البعض. أما ألعاب النوع الثاني، أي الألعاب القديمة التي مازالت منتشرة مثل "الغميضة" و"زقوط الحمام"، فهي من النوع التي يطارد فيها "الزقوط" كل لاعب على حدة مسافات طويلة، ولا حاجة لاشتراك باقي اللاعبين في هذه المطاردة. وهذه الألعاب من النوع الثالث "الحديث" مثل "الجول" و"المحنايم" هي بشكل عام من النوع الذي يتنافس فيه فريقان، بحيث يبقى كل فريق ضمن "أرضه أو داره" أي ضمن مساحة ضيقة ولا يصح لأعضاء كل فريق الخروج من المساحة الضيقة

المخصصة لهم، ولذا فمن الممكن لمثل هذه الألعاب أن تجري في أي شارع عرضه أكثر من ثلاثة أو أربعة أمتار، أو أمام أي منزل له ساحة صغيرة، أو حتى على البرانده أو في "الليوان" أو في غرفة واسعة في البيت.

يظهر من هذا نمط واضح، وهو التقلص التدريجي في المساحة التي تحتاجها الألعاب وانتقال الألعاب من الساحات والحقول الواسعة إلى الشارع والبيت، وهذا التطور يعكس نمطاً أساسياً في إسرائيل، هو انعدام وجود ساحات واسعة مفتوحة قريبة من أماكن السكن في القرية، وهذا يعود إلى سببين رئيسيين: الأول هو التغير في نشاط أهل القرية، والمقصود هنا اختفاء البيادر التي كانت تستعمل خارج موسم "الدراسة" القصير كملاعب وساحات عامة، ويعود هذا إلى التغير في أساليب الزراعة كاستعمال "الكمباين" (الحصّادة الآلية) بدلاً من الحيوانات من جهة، وإلى انتقال معظم أهالي القرية من العمل الزراعي إلى شغل "العامل" في المدن والمستوطنات اليهودية من جهة أخرى. والسبب الثاني في انعدام المساحات الواسعة المفتوحة في القرية هو التقلص العام، النسبي والمطلق، في أراضي القرية العربية، ولهذا عوامل عدة، منها الازدياد الكبير للعدد السكاني في القرى العربية مضافاً إليه التغير في نمط سكن العائلة الممتدة في القرية، مما أدى إلى استعمال قسم كبير من البيادر والساحات الواسعة وحتى الحقول القريبة للمباني السكنية، وعامل آخر هو استيلاء "دائرة أملاك الدولة" على المساحات العامة التي كانت في القرى أيام الانتداب البريطاني والتي كانت "مسجلة" في ذلك الوقت على "المخاتير" أو على اسم "المندوب السامي البريطاني"، وكذلك فإن مصادرة السلطات للجزء الأعظم من أراضي القرى العربية ساعد في انعدام وجود مساحات واسعة مفتوحة غير مستعملة للزراعة أو للعمار.

ونستطيع الآن تلخيص ما قيل عن هذا "البعد" بأن تقلص المساحة المطلوبة للألعاب وانتقال الألعاب إلى البيت والشارع، يعكسان تغيرين رئيسيين في حياة القرية العربية هما: التغير في أساليب الزراعة ومقدار الاعتماد عليها، والتقلص العام في التربية إلى كونها وظيفة للمدرسة والمعلمين والمجموعات الرسمية مثل النوادي والفرق الرياضية التي لا تقوم على رابطة الدم أو القرابة، وهذا كما قلنا يتعدى الألعاب إلى تعليم المواضيع المختلفة من التاريخ والجغرافيا والرياضيات وما شابه ذلك، وحتى القيم والاتجاهات. وطبعاً في الأغلبية الساحقة من الحالات، لم يعد الابن يتعلم أو "يرث" مهنة الوالد بالتقليد والممارسة، وإنما يتعلم المهنة في المدرسة أو على أيدي محترفين بشكل من الأشكال. أما كون هذه الألعاب غريبة ولا تنبع من روح مجتمع القرية ولا تمثله أو تعكسه أو تتناسق معه بشكل خاص، فهذه أيضاً ظاهرة لا تقتصر على الألعاب الجديدة بل تنطبق على عدد كبير من النشاطات والسلوك والقيم التي

دخلت وتدخل بشكل مستمر إلى القرية العربية من المجتمع الإسرائيلي، وهي أيضاً تعكس حقيقة أن القسم الأكبر من المناهج التعليمية التي تطبق في المدارس العربية في إسرائيل لا تنبع من حياة أو طبيعة مجتمع عربي بل لها صبغة إسرائيلية – غربية وتهدف بشكل عام إلى تغييرٍ المجتمع العربي في إسرائيل، وباختصار نقول أن هذا البعد يعكس نمطاً عاماً في التغير في القرية العربية وهو ازدياد تأثير المناهج الرسمية في حياة أهالي القرية العربية في إسرائيل.

نكتفي بتحليل هذه الأبعاد الثلاثة كأمثلة على ترابط التغير في ألعاب الأطفال بالتغير الاجتماعي والثقافي بشكل عام، وهنالك أبعاد أخرى كثيرة لا نستطيع تناولها في إطار هذا المقال مثل:

١. الأدوات المستعملة في اللعبة.

٢. مدى تدرب الطفل من خلال اللعبة على مهارات يحتاجها في الحياة العادية.

٣. مقدار التنافس ومقدار التعاون بين الأفراد المشتركين في اللعبة.

٤. علاقة اللاعبين ببعضهم: فريق، أم كل إنسان لنفسه.

٥. مقدار الاحتكاك واللمس الجسمي بين اللاعبين.

٦. مرور اللعبة في مراحل مختلفة أو بقاؤها على وتيرة واحدة.

٧. مدى تعقيد أو سهولة قوانين وشروط اللعبة.

٨. مدى اعتماد اللعبة على مهارة جسدية، ذكاء أو جهد.

وهذه كلها أبعاد هامة يمكن أن ندرس من خلالها انعكاسات التغير الاجتماعي الذي يحدث في مجتمع ما، وهي مواضيع آمل أن يتسنى لي التطرق إليها في وقت لاحق أو يتناولها آخرون ممن يهتمون بالعلوم الاجتماعية بالدراسة والتحليل.

# الترابط بين الأمثال الشعبية والأبعاد الاجتماعية*

## مقدمة

الأمثال الشعبية من أكثر أنواع التراث الشعبي انتشاراً وتداولاً. فاستعمالها لا يتطلب أية مواصفات أو مهارات خاصة من قبل المستعمِل، وفي نفس الوقت ليست هناك أي ظروف نفسية أو مناسبات اجتماعية يُمنع معها استعمال الأمثال، فلكل ظرف ولكل مناسبة مجموعة من الأمثال تتناسب معها.

وقد ساعدت كثرة انتشار الأمثال وتداولها على سهولة الحصول على عينات كبيرة منها، مما أدى إلى كثرة الدراسات الفلكلورية التي تستعمل الأمثال. إلا أن مثل هذه الدراسات، وفي العالم العربي بشكل خاص، لم يتعد، إلا في حالات قليلة، مرحلة الجمع والتصنيف.

هنالك حالات قليلة حاول فيها بعض الدارسين التعرف من خلال الأمثال على بعض الأبعاد النفسية والاجتماعية لمجتمع من المجتمعات أو لبعض فئاته أو أفراده. ولكن هنالك فجوة نظرية ومنطقية بين هذين النوعين من الدراسات، وتتلخص

* لقد استوحيت فكرة هذه الدراسة من: ليفون ملكيان وجهينة سلطان العيسى، "استخدام التراث في الدراسات الاجتماعية والنفسية"، **المأثورات الشعبية**، السنة الأولى، العدد الأول ص ٣٩-٥٣.

هذه الفجوة في القول بأنه إذا كانت الدلالات الاجتماعية والنفسية جزءاً من طبيعة الأمثال وليست جزءاً من نظرة الباحث، وجب أن يكون هناك ترابط بين الأمثال المستعملة من قبل الفئات المختلفة من جهة، والمتغيرات الاجتماعية والنفسية التي تميز هذه الفئات عن بعضها من جهة أخرى. ووجود مثل هذا الترابط هو ما تحاول هذه الدراسة إثباته.

## الفرضيات

لقد اعتمدت في هذه الدراسة على عدد من الفرضيات البسيطة. فقد افترضت مثلاً أن لكل شعب أو مجتمع حصيلة أو خزينة من الأمثال مشتركة إلى حد كبير بين جميع فئاته، ولكن أفراد كل مجموعة من المجموعات التي تختلف عن بعضها من حيث السن أو الجنس أو الانتماء الطبقي أو الديني أو القبلي أو الجغرافي يتشابهون ضمن تلك الفئة في استعمالهم لتلك الحصيلة العامة من الأمثال، ويختلفون في ذلك إلى حد ما عن أفراد الفئات الأخرى، وهذه الفروق تأتي في إطار ثلاثة أبعاد على الأقل وهي:

أ. نوع الأمثال التي يعرفها الشخص ويستعملها.

ب. عدد الأمثال التي يعرفها الشخص ويستعملها.

ج. مدى تذوق الشخص وفهمه وإدراكه لمعنى الأمثال التي يعرفها وكيفية استعمالها.

كذلك فقد افترضت أن معنى الفروق بالنسبة لهذه الفئات يختلف بشكل جذري من بعد إلى آخر، فالفروق بين فئتين اجتماعيتين في نوع الأمثال يعني فروقاً في المثل والقيم والتجارب والاتجاهات الاجتماعية. والفرق في عدد الأمثال يشير إلى فروق بين الأفراد في درجة معرفتهم للثقافة الشعبية لمجتمعهم ومدى انخراطهم فيها. أما الفرق في درجة فهم الأمثال وتذوقها وكيفية استعمالها فيشير إلى درجة التزام الفرد وتماهيه وتضامنه مع عامة الشعب في ذلك المجتمع.

## طريقة البحث

جمعت المعلومات المستعملة في هذه الدراسة من عينة مكونة من ١٠٦ من طلبة جامعة بيرزيت. وكانت طريقة الجمع بأن قمت بدخول حصص مختلفة بناء على اتفاق سابق مع مدرس كل حصة ولكن دون أي توقع أو معرفة سابقة من قبل الطلبة، ثم طلبت من الطلبة أن يقوم كل منهم بتعبئة استمارة قصيرة، ثم يحاول كتابة أكبر عدد ممكن من الأمثال الشعبية يستطيع أن يتذكرها خلال مدة ١٠

دقائق، ثم قمت بجمع الأوراق بعد انتهاء الدقائق العشر مباشرة. وقد قمت بعد ذلك بترميز جميع الإجابات وتفريغها على بطاقة كمبيوتر مكنتني من استعمال برنامج سمح بإجراء التحليلات التي سنشرحها فيما بعد.

## مواصفات العينة

تكونت العينة، كما ذكرنا سابقاً، من ١٠٦ من طلبة جامعة بيرزيت، وكانت مواصفات العينة كما يلي[١]:

١. من حيث الجنس: ٧٤ ذكرا و٣٢ أنثى.

٢. من حيث الدين: ٩٦ من المسلمين، و ١٠ من المسيحيين.

٣. من حيث نوع المجتمع: ٤٦ من المدن، و٤١ من القرى، و١٩ من المخيمات.

٤. من حيث التوزيع الجغرافي: ٦ من لواء الخليل، ٤ من لواء بيت لحم، ١٤ من لواء القدس، ٣٢ من لواء رام الله، ٧ من لواء نابلس، ٨ من لواء طولكرم، ٧ من لواء جنين، و٢٨ من غزة.

٥. من حيث نوع المدارس الثانوية التي تخرجوا منها: ٨٥ حكومية، ١٢ خاصة أ (تابعة لمؤسسات محلية)، ٩ خاصة ب (تابعة لمؤسسات أجنبية).

٦. من حيث حقول التخصص: ٢٣ لغات (لغة عربية)، ٢٤ علم اجتماع، ١٨ تجارة واقتصاد، ١١ علوم طبيعية، و٣٠ هندسة.

٧. من حيث علامات التوجيهي:

| العلامة | العدد |
|---|---|
| دون ٧٦ | ٢٣ |
| ٧٦ – ٨٥ | ٤٨ |
| ٨٦ فما فوق | ٣٥ |

٨. من حيث علامات الفصل الذي سبق جمع المعلومات:

| العلامة | العدد |
|---|---|
| دون ٧١ | ١٢ |
| ٧١ – ٧٥ | ٤٨ |
| ٧٦ فما فوق | ٥٦ |

٩. وأخيراً من حيث السنة الدراسة:

| العدد | السنة الدراسية |
|---|---|
| ٢ | سنة أولى |
| ١٤ | سنة ثانية |
| ٣٢ | سنة ثالثة |
| ٥٨ | سنة رابعة |

أما عامل السن فلم يؤخذ في الحسبان، إذ أن فروق السن كانت بسيطة جداً لا تتعدى سنتين أو ثلاثة، ولم يكن من المتوقع أن يكون لها تأثير مستقل عن العامل الأخير أي السنة الدراسية.

## النتائج

كان مجموع ما ذكره أفراد العينة ١٣١٦ "مثلاً" أي بمعدل ١٢,٤ للفرد الواحد، وقد تراوح عدد ما ذكره الفرد من ١ إلى ٢٨ "مثلاً". ولكن لم تكن جميع "الأمثال" التي أدرجت مستوفية لشروط المثل الشعبي الحقيقي، فقد كان بينها أمثال باللهجة الفصحى، أو كانت حكماً أو تشبيهات شعبية، أو أقوالا مأثورة، أو جاء "المثل" مشوهاً إلى درجة أبعدته عن الصيغة الحقيقية للمثل المقصود. وقد رفضنا مثل هذه "الأمثال" المخطوءة واحتفظنا لكل فرد من أفراد العينة برقمين كان أحدهما مجموع ما أدرجه الشخص من "أمثال" والثاني مجموع ما وجد مقبولاً من تلك الأمثال. وحكمنا على ١٠٠٤ أمثال من أصل ١٣١٦ بأنها صحيحة ومقبولة، وبذلك كان معدل الأمثال الصحيحة التي ذكرها كل فرد هو ٩,٥، وتراوح عدد ما ذكره الفرد من الأمثال الصحيحة من صفر إلى ٢٢ مثلاً.

وقد تكرر ذكر بعض الأمثال من قبل عدد من أفراد العينة، وبعد حذف الأمثال المكررة وجدنا أن جميع أفراد العينة ذكروا ما مجموعه ٣٨٥ [٢] مثلاً مختلفاً من الأمثال الشعبية الحقيقية والمذكورة بشكل صحيح، أي أن كل فرد من أفراد العينة ذكر ما معدله حوالي ٤ أمثال شعبية صحيحة لم يذكرها غيره من أفراد العينة. وبالعكس يمكننا القول أن ما معدله حوالي ٦ أمثال من الـ ٩,٥ مثلاً التي ذكرها كل فرد جرى ذكرها من قبل فرد واحد آخر على الأقل من أفراد العينة.

## مدى شيوع الأمثال

نعني بمدى شيوع الأمثال عدد المرات التي تكرر فيها ذكر كل مثل من قبل أشخاص مختلفين من أفراد العينة. وقد تراوح تكرار الأمثال المختلفة من مرة

واحدة إلى ٦٦ مرة. ويظهر في القائمة التالية (رقم ١) جميع الأمثال التي تكرر ذكرها من قبل عشرة أفراد أو أكثر.

**قائمة رقم (١)**

| الترتيب من حيث كثرة التكرار | رقم المثل في القائمة الكلية | نص المثل | عدد مرات التكرار |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة ع ثمها بتطلع البنت لامها | ٦٦ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٢٧ |
| ٣ | ٢٨ | القرد في عين امه غزال | ٢٦ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٢٥ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة والعقل عقل سخلة | ٢٣ |
| ٦ | ١٧٠ | فرخ البط عوام | ١٤ |
| | ٢٩ | يا ميخذ القرد على كثر ماله بروح المال وببقى القرد على حاله. | ١٣ |
| ٧ | ٥٥ | يا شايف الزول يا خايب الرجا. | ١٣ |
| ٨ | ١٦٠ | اجت الحزينة تتفرح ما لاقتش مطرح | ١٣ |
| | ٦١ | أجيناك يا عبد المعين تعينا، ثاريك يا عبد المعين بدك معين. | ١٢ |
| | ١١٢ | أجا يكحلها عماها. | ١٢ |
| | ١٥٥ | الطاقة اللي بيجيك منها الريح، سدها واستريح. | ١٢ |
| ٩ | ١٣٣ | اللي بعرف بعرف، واللي ما بعرف بقول كف عدس. | ١١ |
| | ١٧ | الحكي للجارة واسمعي يا كنة. | ١١ |
| ١٠ | ١٥ | تيتي تيتي مثل ما رحت جيتِ | ١٠ |
| | ١٩ | بوس الكلب من ثمه تا توخذ حاجتك منه | ١٠ |
| | ٤٠ | أنا واخوي ع ابن عمي، وأنا وابن عمي ع الغريب. | ١٠ |

نرى من هذه القائمة أن هنالك ١٧ مثلاً جرى تكرار كل منها عشر مرات أو أكثر. كما ونرى أن هذه الأمثال تقع في ثلاث مجموعات منفصلة عن بعضها من جهة مدى شيوعها أو تكرارها، بحيث أن عدد مرات التكرار لكل منها يساوي تقريباً ضعف المجموعة التي تليها. هذه المجموعات هي:

المجموعة الأولى، وهي مكونة من مثل واحد فقط وهو رقم ١ (طب الجرة على ثمها، بتطلع البنت لأمها) وقد جرى ذكره ٦٦ مرة.

المجموعة الثانية مكونة من الأمثال رقم ٥٩، ٢٨، ٧٧، ٥٦ وقد تراوح عدد الذين ذكروا كل منها بين ٢٣ و٢٧ شخصاً.

والمجموعة الثالثة وتتكون من باقي الأمثال التي تظهر في القائمة رقم ١ ويتراوح عدد الذين ذكروا كل منها بين ١٠ إلى ١٤.

ننتقل الآن إلى الأبعاد الاجتماعية المختلفة للعينة لنرى فيما إذا كانت هناك فروق واضحة وذات دلالة بين الفئات المختلفة ضمن العينة من حيث معرفة أفرادها للأمثال. وبما أن هذه الفئات ليست متساوية فسوف نجري معظم المقارنات بالنسب المئوية وليس بالأرقام المطلقة.

## بعد الجنس

ذكرنا سابقاً أن العينة مكونة من ٧٤ من الذكور و٣٢ من الإناث. عند تقسيم العينة إلى ذكور وإناث نجد أن: معدل ما ذكره الذكور ١٣ مثلا، معدل ما قبل منها ٩,٧ مثلا، معدل الخطأ ٣,٢ مثلاً (أي أن نسبة الخطأ حوالي ٢٥٪).

معدل ما ذكرته الإناث ١١ مثلاً، قبُل منها ٨,٦ مثلاً، معدل الخطأ ٢,٤ مثلاً أو حوالي ٢٠٪.

نلاحظ هنا أن الذكور قدموا عدداً أكبر من الأمثال سواء قبل حذف الأمثال غير المقبولة أو بعده، وجاءت هذه النتيجة عكس توقعات الباحث وعكس النتائج المذكورة في الدراسات المشار إليها في مطلع الدراسة الحالية.

والقائمة التالية تبين الأمثال الخمس الأكثر شيوعاً بين الذكور والإناث كل على حدة:

## قائمة رقم (٢)

### ذكور

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٤٤٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٢٦٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٢٣٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة والعقل عقل السخلة | ٢٢٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | |

### إناث

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٧٥٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٣٤٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٣١٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٢٦٪ |
| ٦ | ١٧٠ | فرخ البط عوام | ٢٥٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة والعقل عقل السخلة | ٢٢٪ |
| ٩ | ١٦٠ | اجت الحزينة تتفرح ما لاقتش مطرح | |

وفيما يلي بعض ما يمكن أن نلاحظه من القائمة رقم ٢:

١. المثل الأول، درجة شيوعه بين الإناث (٧٥٪) جاءت أعلى بشكل ملموس من درجة شيوعه بين الذكور (٤٤٪).

٢. الأمثال الخمسة التي احتلت المراتب الأولى لدى العينة ككل احتلت تقريباً نفس المراتب لدى الذكور مع تبديل بسيط، إذ ارتفع بعضها أو انخفض بمرتبة واحدة.

٣. أما الفرق بين عينة الإناث والعينة ككل فهو أكبر، إذ نجد أن المثل رقم ٧٧ (جاجة جفرت .. الخ) انتقل من المرتبة الرابعة لدى العينة ككل إلى المرتبة الثانية لدى الإناث، ورقم ١٧٠ (فرخ البط عوام) انتقل من المرتبة السادسة إلى الرابعة،

ورقم ١٦٠ (أجت الحزينة... الخ) ارتفع من المرتبة السابعة إلى الخامسة، بينما نرى أن المثل رقم ٢٨ (القرد بعين امه غزال) انخفض من المرتبة الثالثة إلى السادسة في نفس الوقت الذي ارتفع فيه لدى الذكور إلى المرتبة الثانية.

٤. نستطيع أن نلخص ما جاء في القائمة رقم ٢ بشكل عام بأن الأمثال رقم ١، ٧٧، ١٧٠، و١٦٠ مع أنها واسعة الانتشار بين أفراد الجنسين هي أمثال "ستاتية" أكثر منها "رجالية"، بينما المثل رقم ٢٨ (القرد في عين امه غزال) هو مثل "رجالي" أكثر منه "ستاتي".

**بعد الدين**

تكونت العينة من ٩٦ من المسلمين و١٠ من المسيحيين وبما أن عدد المسيحيين في العينة قليل جداً فإننا لا نستطيع أن نضع ثقة كبيرة في النتائج المذكورة بالنسبة لهذا البعد.

كان معدل ما ذكره المسلمون ١٢,٣ مثلا، قبُل منها ما معدله ٩,٤ مثلاً، أي أن نسبة الخطأ ٢٠٪. وكان معدل ما ذكره المسيحيون ١١,٣ مثلا، قبُل منها ٨,٩ مثلاً فكانت نسبة الخطأ ٩٪.

وتبين القائمة التالية (قائمة رقم ٣) الأمثال الخمسة الأكثر شيوعاً لدى كل من هاتين الفئتين:

## قائمة رقم ٣

### مسلمون

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٥٩٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة والعقل عقل السخلة | ٢٤٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٢٤٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٢٤٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٢٢٪ |

**مسيحيون**

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٩٠ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٪٥٠ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٪٤٠ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٢٠ |
| ٧ | ١٦٠ | اجت الحزينة تتفرح ما لاقتش مطرح | ٪٢٠ |

ونلاحظ من هذه القائمة أن المثل رقم ١ (طب الجرة ... الخ) صاحب المرتبة الأولى لدى العينة ككل، هو أيضاً صاحب المرتبة الأولى لدى الفئتين ولكنه أكثر شيوعاً لدى المسيحيين (٩٠٪) منه لدى المسلمين (٥٩). هنالك فرق ملموس أيضاً بالنسبة للمثل رقم ٢٨ (القرد بعين امه غزال) فهو يمثل المرتبة الثانية لدى المسيحيين (٥٠٪) والمرتبة الخامسة لدى المسلمين (٢٢٪). كذلك فإن المثل رقم ١٦٠ (أجت الحزينة ... الخ) أكثر انتشارا لدى المسيحيين. من جهة أخرى نرى أن المثل رقم ٥٦ (الطول طول ... الخ) احتل المرتبة الثانية لدى المسلمين بينما لا يظهر في قائمة العينة المسيحية.

## نوع البيئة الاجتماعية (مدينة، قرية، مخيم)

تكون العينة الكلية من ٤٦ شخصاً من سكان المدن و٤١ من سكان القرى و١٩ من سكان المخيمات.

كان معدل ما ذكره طلبة المدن ١١ مثلا، قبُل منها ٨,٩ مثلا، وكانت نسبة الخطأ ١٩٪.

كان معدل ما ذكره طلبة القرى ١٢,٧ مثلاً، قبل منها ٩,٥ مثلاً، وكانت نسبة الخطأ ٢٥٪.

كان معدل ما ذكره طلبة المخيمات ١٢,٩ مثلاً، قبل منها ١١,٣ مثلاً، وكانت نسبة الخطأ ١٢٪.

نرى هنا نمطاً واضحاً، إذ يذكر طلاب المخيمات أكبر عدد من الأمثال، يليهم طلاب القرى، ثم المدن. ويزداد الفرق عندما نزيل الأخطاء فيصبح معدل ما يعرفه طلاب المخيمات أكثر بـ ١,١٨ مثلاً من طلاب القرى و٢,٤ مثلاً من طلاب المدن. وسوف نرى أن هذا النمط الذي يتشابه فيه طلاب المدن والقرى ويختلفون معاً عن طلاب المخيمات سوف يتكرر عدة مرات في سياق الحديث عن بعد البيئة الاجتماعية.

تبين القائمة التالية (رقم ٤) الأمثال الخمسة الأكثر شيوعاً لدى كل من طلاب المدن والقرى والمخيمات.

**قائمة رقم ٤**

| | المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|---|
| مدن | ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٧٠ |
| | ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٪٢٦ |
| | ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٢٢ |
| | ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٪٢٠ |
| | ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة. . . | ٪١٧ |
| قرى | ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٥٩ |
| | ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٪٢٧ |
| | ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٪٢٧ |
| | ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٢٤ |
| | ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة. . . | ٪٢٠ |
| مخيمات | ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٥٣ |
| | ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة. . . | ٪٣٧ |
| | ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٪٣٧ |
| | ٧ | ٥٥ | يا شايف الزول... | ٪٣٢ |
| | ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٢٦ |

من القائمة رقم ٤ أعلاه يمكن ملاحظة ما يلي:

١. أن هناك تشابهاً كبيراً بين مراتب الأمثال الأكثر شيوعاً لدى طلبة المدن والقرى، وأن الأمثال الخمسة الأكثر شيوعاً لدى كل منهما هي نفس الأمثال الأكثر شيوعاً لدى العينة ككل مع تغير بسيط في مراتب بعض الأمثال. وتنفرد عينة المخيمات باختلاف ملموس عن العينة الكلية وعن عينتي القرى والمدن، إذ يرتفع المثل رقم ٥٦ (الطول طول النخلة...) من المرتبة الخامسة إلى الثانية ويرتفع المثل رقم ٥٥ (يا شايف... الخ) من المرتبة السابعة لدى العينة الكلية إلى المرتبة الرابعة لدى عينة المخيمات. أما المثل رقم ٢٨ والذي احتل المرتبة الثالثة لدى العينة الكلية والمرتبة الثانية لدى عينتي القرى والمدن كل على حده، فإنه لا يظهر بين الأمثال الخمسة الأكثر انتشاراً لدى عينة المخيمات.

٢. نلاحظ أن المثل رقم ١ (طب الجرة ... الخ) ما زال أكثر الأمثال شيوعاً لدى جميع العينات الفرعية إلا أنه أكثر انتشاراً، وبشكل واضح، بين طلاب المدن منه لدى طلاب القرى والمخيمات.

## فارق الألوية

كان توزيع العينة حسب الأولوية كما يلي: جنين ٧، طولكرم ٨، نابلس ٧، رام الله ٣٢، القدس ١٤، بيت لحم ٤، الخليل ٦، غزة ٢٨.

ونرى أن حجم العينة لبعض الألوية مثل بيت لحم والخليل صغير جداً ولذا فإننا لا نستطيع أن نضع الكثير من الثقة في الاستنتاجات التي نخرج بها بالنسبة لمثل هذه الألوية.

وكانت معدلات الأمثال بالنسبة للألوية المختلفة كما يلي:

**قائمة رقم ٥**

| اللواء | معدل ما ذُكر | معدل ما قُبل | معدل الاخطاء | نسبة الأخطاء |
|---|---|---|---|---|
| جنين | ١٣,٤ | ١١,٣ | ٢,١ | ١٦٪ |
| طولكرم | ١٣,٧ | ٨,٤ | ٥,٣ | ٣٩٪ |
| نابلس | ١١,٩ | ١١,٤ | ٠,٥ | ٤٪ |
| رام الله | ١٢,٣ | ٨,٩ | ٣,٤ | ٢٨٪ |
| القدس | ١١,١ | ٩ | ٢,١ | ١٩٪ |
| بيت لحم | ١١,٥ | ١١ | ٠,٥ | ٤٪ |
| الخليل | ١٥,٧ | ١١,٥ | ٤,٢ | ٣٧٪ |
| غزة | ١٢,٢ | ٩ | ٣,٢ | ٢٦٪ |

هنالك فروق ملموسة بين معدل عدد الأمثال التي ذكرها أفراد كل عينة، فجاء أعلى هذه المعدلات هو ١٥,٧ من الخليل تلاه طولكرم ١٣,٧، وجاءت أدنى المعدلات من القدس ١١,١.

هنالك أيضاً فروق ملموسة في معدل نسبة الأخطاء لكل لواء، فقد جرى رفض ٣٩٪ مما قدمته عينة طولكرم و٣٧٪ مما قدمته عينة الخليل، بينما امتازت نابلس وبيت لحم بقلة الأخطاء (٤٪). وبعد إزالة الأخطاء تبقى الخليل صاحبة أعلى عدد من الأمثال الصحيحة (١١,٥)، وتقترب منها نابلس (١١,٤) وجنين (١١,٣)، بينما تكون القدس وغزة صاحبة أدنى المعدلات (٩).

وتبين القائمة رقم ٦ الأمثال الخمسة الأكثر شيوعا في كل لواء على حدة:

## القائمة رقم (٦)

### لواء جنين

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٨٦ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٪٤٣ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٤٣ |
| ٦ | ١٥٥ | الطاقة اللي بجيك منها... | ٪٤٣ |
| ٨ | ١٧٠ | فرخ البط عوام | ٪٤٣ |

### لواء طولكرم

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٦٣ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٪٣٨ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٢٥ |
| ٧ | ٢٩ | يا ميخد القرد ... | ٪٢٥ |
| ١٠ | ١٥ | تيتي تيتي. . . | ٪٢٥ |

### نابلس

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٪٥٧ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٪٤٣ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٪٤٣ |
| - | ٢ | ثلثين الولد ... | ٪١٤ |
| ٩ | ١٧ | الحكي للجارة | ٪١٤ |

## رام الله

| ٠ | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٧٢٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة... | ٣١٪ |
| – | ٢ | ثلثين الولد لخاله | ٢٢٪ |
| – | ٧٧ | جاجة حفرت على راسها عفرت | ٢٢٪ |
| ٩ | ١٧ | الحكي للجارة... | ١٩٪ |

## القدس

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٧٩٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك... | ٢١٪ |
| ٣ | ٢ | ثلثين الولد لخاله | ٢١٪ |
| ٨ | ٥٩ | على قد فراشك مد اجريك | ٢١٪ |
| ٧ | ١٧ | الحكي للجارة... | ٢١٪ |

## بيت لحم

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ١٠٠٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه غزال | ٥٠٪ |
| ٧ | ٢٩ | يا ميخذ القرد... | ٥٠٪ |
| ١٢ | ٤٠ | أنا وأخوي... | ٥٠٪ |
| – | ٢ | ثلثين الولد لخاله | ٢٥٪ |

## الخليل

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٦٧٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك.. | ٣٢٪ |
| ٨ | ١٥٥ | الطاقة اللي بيجيك... | ٣٣٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه... | ١٧٪ |
| ٧ | ١١٢ | أجا يكحلها... | ١٧٪ |

## غزة

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك... | ٣٦٪ |
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٣٢٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه.. | ٣٩٪ |
| ٨ | ٥٥ | يا شايف الزول... | ٢٥٪ |
| ٧ | ٦١ | جيناك يا عبد. . . | ٢٥٪ |

من القائمة رقم ٦ يمكن أن نلاحظ ما يلي:

١. هنالك فرق واضح بين غزة وألوية الضفة الغربية ككل بالنسبة للمثل رقم ١ (طب الجرة ... الخ) فهو المثل الأكثر شيوعاً، دون أي منافس، في جميع ألوية الضفة الغربية وتتراوح نسبة من ذكروه من عينات هذه الألوية بين ٥٧٪ و١٠٠٪ بينما لم يذكره من عينة غزة سوى ٣٢٪. واحتل المثل رقم ٥٩ (على قد فراشك مد اجريك) المرتبة الأولى، إذ جرى ذكره من ٣٦٪ من أفراد العينة. وهذه ميزة أخرى لعينة غزة إذ لم يبرز فيها أي مثل مفضل بشدة كما هو الحال بالنسبة للمثل رقم ١ في ألوية الضفة الغربية، فجاء التفاوت بين مدى شيوع الأمثال المختلفة في غزة ضئيلاً.

٢. المثل رقم ١ (طب الجرة... الخ) هو أكثر الأمثال شيوعا لدى عينات جميع الألوية، ولكن مدى انتشاره يختلف من لواء إلى آخر إذ يكون واسع الانتشار في المناطق الجنوبية، خصوصاً في بيت لحم (١٠٠٪) والقدس (٧٩٪)، ثم يقل انتشاره شمالاً حيث يصبح ٥٧٪ في نابلس، ثم يعود إلى الازدياد فيصبح ٦٣٪ في طولكرم و٨٦٪ في جنين.

٣. تختلف قائمة الأمثال الخمسة الأكثر انتشاراً من لواء إلى آخر، فنرى أن كل لواء، ما عدا لواء الخليل، يمتاز بظهور مثل واحد على الأقل لا يظهر في قوائم الألوية الأخرى. فيمتاز لواء جنين بظهور المثل رقم ١٥٥ (الطاقة اللي بيجيك منها الريح، سدها واستريح)، وطولكرم بالمثل رقم ١٥ (تيتي تيتي مثل ما رحت جيت)، ونابلس بالمثل رقم ١٧ (الحكي للجارة واسمعي يا كنة) ورام الله بالمثل رقم ٥٦ (الطول طول النخلة والعقل عقل السخلة)، والقدس بالمثلين ١١٢ (أجا يكحلها عماها) و١٦٠ (أجت الحزينة تتفرح ما لاقتش مطرح)، وبيت لحم بالمثل ٤٠ (أنا وأخي ع ابن عمي، أنا وابن عمي ع الغريب)، وغزة بالمثلين رقم ٦١ (جيناك يا عبد المعين تعينا...) ورقم ٥٥ (يا شايف الزول يا خايب الرجا).

٤. المثل رقم ٢ (ثلثين الولد لخاله) لم يظهر بالمرة بين أكثر ١٧ مثلا انتشاراً لدى العينة الكلية (أنظر قائمة رقم ١) ولكنه يظهر بين الأمثال الخمسة الأكثر انتشاراً لدى عينات نابلس ورام الله وبيت لحم كل على حدة.

٥. المثل رقم ٥٩ (على قد فراشك مد اجريك) يحتل المرتبة الثانية لدى العينة الكلية ولكنه يختفي من قائمة الأمثال الخمسة الأكثر انتشاراً لدى عينات جنين ونابلس ورام الله عندما نأخذ كل منها على حدة.

٦. المثل رقم ٢٨ (القرد بعين امه غزال) يحتل المرتبة الثالثة لدى العينة الكلية ولكنه يختفي من قائمة أكثر خمسة أمثال شيوعا لدى عينة طولكرم عندما نأخذها على حدة.

## بُعد حقل الاختصاص

توزع أفراد العينة الكلية حسب الاختصاص كما يلي: لغة عربية ٢٣، علم اجتماع ٢٤، تجارة واقتصاد ١٨، علوم طبيعية ١١، هندسة ٣٠.

**قائمة رقم ٧**

| حقل الاختصاص | معدل ما ذُكر | معدل ما قُبل | معدل الاخطاء | نسبة الأخطاء |
|---|---|---|---|---|
| **لغة عربية** | ١٥ | ١٠,٦ | ٤,٤ | ٢٩٪ |
| **علم اجتماع** | ١١,٨ | ٩ | ٢,٨ | ٢٤٪ |
| **تجارة واقتصاد** | ٨,٦ | ٦,٧ | ١,٩ | ٢٢٪ |
| **علوم طبيعية** | ١٠,٥ | ٨ | ٢,٥ | ٢٤٪ |
| **هندسة** | ١٥,٦ | ١١,٤ | ٤,٢ | ٢٧٪ |

نلاحظ من القائمة رقم ٧ أن هنالك اختلافاً ملموساً بين معدل ما قدمته عينات الاختصاصات المختلفة التي شملتها الدراسة من الأمثال. وقد قدم طلاب الهندسة أكبر عدد من الأمثال (١٥,٦)، تلاهم طلاب اللغة العربية (١٥)، ثم علم الاجتماع (١١,٨)، فالعلوم الطبيعية (١٠,٥)، وقدم طلاب التجارة والاقتصاد أقل عدد من الأمثال (٨,٦). ويساوي معدل ما قدمه طلاب التجارة والاقتصاد حوالي ٥٥٪ فقط مما قدمه طلاب الهندسة. ونلاحظ أن نسبة الأخطاء، وليس عددها المطلق فقط، تزداد بازدياد معدل الأمثال المقدمة من العينات الفرعية المختلفة، ولكن حتى بعد حذف الأمثال الخاطئة فإن ترتيب العينات من حيث معدل الأمثال المقدمة لا يتغير، ولا يزيد معدل ما قدمه أفراد عينة التجارة والاقتصاد عن ٦٠٪ مما قدمه طلاب الهندسة. وقد جاءت هذه النتائج بعيدة عما توقعه الباحث، إذ توقع أن يكون معدل طلاب الهندسة متدنياً وأن يكون معدل طلاب علم الاجتماع والتجارة والاقتصاد أعلى بكثير مما جاءت عليه.

وتبين القائمة التالية (رقم ٨) الأمثال الخمسة الأكثر انتشاراً لدى عينات الاختصاصات المختلفة كل على حدة:

## قائمة رقم ٨

### لغة عربية

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٧٨٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة... | ٣٩٪ |
| ٨ | ٥٥ | الطاقة اللي بيجيك... | ٣٠٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه.. | ٢٢٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت... | ٢٢٪ |

### علم اجتماع

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٥٨٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت.. | ٤٦٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك... | ٢٩٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه.. | ٢١٪ |
| ٩ | ١٧ | الحكي للجارة... | ٢١٪ |

**تجارة واقتصاد**

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٧٨٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك... | ٣٩٪ |
| ٧ | ١٦٠ | أجت الحزينة... | ٢٨٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه... | ٢٢٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة... | ١٧٪ |

**علوم طبيعية**

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٤٥٪ |
| ٢ | ٥٩ | جاجة حفرت... | ٢٧٪ |
| ٩ | ١٣٣ | اللي بعرف بعرف... | ٢٧٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه... | ١٨٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة.. | ١٨٪ |

**هندسة**

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٥٠٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد بعين امه... | ٣٠٪ |
| ٧ | ٥٥ | يا شايف الزول.. | ٢٣٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك. . . | ٢٣٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت... | ٢٠٪ |

نلاحظ من القائمة رقم ٨ أعلاه أن هنالك فروقاً واضحة بين عينات الاختصاصات المختلفة من حيث الأمثال الخمسة التي تكرر ذكرها أكثر من غيرها لدى كل عينة على حدة، وهذا بعض ما يمكن أن نلاحظه من هذه القائمة:

١. ان المثل رقم ١ (طب الجرة... الخ) مع أنه ما زال على رأس قائمة الأمثال الخمسة الأكثر شيوعاً لدى جميع الفئات إلا أن مدى تفضيله يختلف من فئة إلى أخرى، فبينما ذكره ٧٨٪ من أفراد كل من عينة اللغة العربية وعينة التجارة والاقتصاد، لم يذكره سوى ٥٠٪ من عينة الهندسة و٤٥٪ من العلوم الطبيعية.

٢. المثل رقم ٥٩ (على قد فراشك مد اجريك) احتل المرتبة الثانية بالنسبة للعينة الكلية ولكن عند أخذ عينة كل اختصاص على حدة نرى أنه يختفي من قائمة أكثر خمسة أمثال تكراراً لدى عينتي اللغة العربية والعلوم الطبيعية.

٣. المثل رقم ٢٨ (القرد بعين امه غزال) والذي احتل المرتبة الثالثة لدى العينة الكلية يظهر في قوائم جميع الاختصاصات مع فروق بسيطة في المرتبة التي يحتلها لدى العينات الفرعية المختلفة، أي "أنه شائع بين جميع العينات تقريباً بالتساوي".

٤. لكل عينة مثل واحد يظهر في قائمتها ولا يظهر لدى أية عينة فرعية أخرى غيرها. تنفرد عينة اللغة العربية بظهور المثل ١٥٥ (الطاقة اللي بيجيك منها الريح، سدها واستريح) بينما تنفرد عينة علم الاجتماع بالمثل رقم ١٧ (الحكي للجارة واسمعي يا كنة) وعينة التجارة والاقتصاد بالمثل رقم ١٦٠ (أجت الحزينة تتفرح... الخ) وعينة العلوم الطبيعية بالمثل رقم ١٣٣ (اللي بعرف بعرف، ... الخ) وعينة الهندسة بالمثل رقم ٥٥ (يا شايف الزول يا خايب الرجا).

## بُعد نوع المدرسة الثانوية

لقد قسمنا العينة حسب نوع المدرسة الثانوية التي كان الطالب قد تخرج منها قبل دخوله الجامعة إلى ثلاثة عينات فرعية كما يلي:

١. طلبة تخرجوا من مدارس حكومية وهم الأكثرية الساحقة وعددهم ٨٥ طالباً وطالبة.

٢. طلبة تخرجوا من مدارس خاصة تابعة لمؤسسات محلية وعددهم ١٢.

٣. طلبة تخرجوا من مدارس خاصة تابعة لمؤسسات أجنبية وعددهم ٩ طلاب.

وكان معدل ما قدمه أفراد كل عينة من الأمثال كما يظهر في القائمة التالية رقم (٩):

### قائمة رقم ٩

| نوع المدرسة | معدل ما ذُكر | معدل ما قُبل | نسبة الأخطاء |
|---|---|---|---|
| حكومية خاصة | ١٢,٣ | ٩,٧ | ٢١٪ |
| محلية خاصة | ١٤,٣ | ١٠,٩ | ٢٤٪ |
| أجنبية | ١٠,٢ | ٨,٨ | ١٤٪ |

يظهر من القائمة رقم ٩ أن خريجي المدارس الخاصة - المحلية قدموا أكبر عدد من الأمثال، يليهم خريجو المدارس الحكومية، ثم طلبة المدارس الخاصة التابعة لمؤسسات أجنبية، ولكن هناك تناسب طردي بين معدل عدد الأمثال التي قدمتها كل عينة فرعية ونسبة الأخطاء. وعند حذف الأخطاء تقل الفروق بين معدلات العينات الثلاثة، ولكن معدل الأمثال الصحيحة التي قدمها خريجو المدارس الخاصة المحلية يبقى مرتفعاً حيث يزيد بمثل واحد عن معدل ما قدمه خريجو المدارس الحكومية ومثلين عن معدل ما قدمه خريجو المدارس الخاصة الأجنبية.

وتعطينا القائمة رقم ١٠ مقارنة بين الأمثال الخمسة الأكثر تكراراً لدى كل من هذه الفئات الفرعية:

## قائمة رقم (١٠)

### مدارس حكومية

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٦١٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك... | ٢٨٪ |
| ٤ | ٧٧ | جاجة حفرت... | ٢٦٪ |
| ٥ | ٥٦ | الطول طول النخلة... | ٢٦٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد في عين امه غزال | ٢٥٪ |

### مدارس خاصة محلية

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
|---|---|---|---|
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٥٨٪ |
| ٨ | ١٦٠ | أجت الحزينة تتفرح... | ٣٣٪ |
| - | ٢٩ | يا ميخذ القرد... | ٢٥٪ |
| - | ٢ | ثلثين الولد لخاله | ٢٥٪ |
| ٨ | ١٥٥ | الطاقة اللي بيجيك | ١٧٪ |

**مدارس خاصة أجنبية**

| المرتبة في قائمة رقم (١) | رقم المثل | نص المثل | نسبة الشيوع |
| --- | --- | --- | --- |
| ١ | ١ | طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لامها | ٧٨٪ |
| ٣ | ٢٨ | القرد في عين امه غزال | ٥٦٪ |
| ٨ | ١١٢ | اجا يكحلها عماها | ٤٤٪ |
| ٢ | ٥٩ | على قد فراشك... | ٢٢٪ |
| ٧ | ٢٩ | يا ميخذ القرد... | ٢٢٪ |

نلاحظ من القائمة رقم ١٠ ما يلي:

١. إن قائمة الأمثال الخمسة الأكثر تكراراً لدى خريجي المدارس الحكومية هي نفس قائمة العينة الكلية مع تغيير بسيط في مرتبة المثل رقم ٢٨. هذا التشابه متوقع، إذ أن خريجي المدارس الحكومية يشكلون ما يزيد على ٨٠٪ من العينة الكلية.

٢. ختلف قائمة كل من خريجي المدارس الخصوصية المحلية والأجنبية عن قائمة خريجي المدارس الحكومية بشكل ملموس بينما تتشابهان إلى حد ما، إذ تختفي الأمثال ذات المرتبة الرابعة والخامسة من العينة الكلية منهما ويظهر فيهما المثل رقم ٢٩ (يا ميخذ القرد... الخ).

٣. يبقى المثل رقم ١ (طب الجرة.. الخ) هو المفضل لدى جميع العينات الفرعية، ولكنه يتكرر أكثر بكثير لدى خريجي المدارس الخاصة الأجنبية (٧٨٪) منه لدى خريجي المدارس الحكومية (٦١٪) وخريجي المدارس الخاصة المحلية (٥٨٪).

٤. تمتاز قائمة خريجي المدارس الخاصة المحلية عن القائمتين الأخريين باختفاء المثل ٢٨ (القرد بعين امه غزال) منها وبظهور المثلين رقم ١٦٠ (أجت الحزينة... الخ) ورقم ٢ (ثلثين الولد لخاله) والذي احتل مرتبة تعدت المرتبة العاشرة لدى العينة الكلية، وكذلك ظهور المثل رقم ١٥٥ (الطاقة اللي بيجيك منها الريح... الخ).

٥. تمتاز عينة المدارس الخاصة الأجنبية عن القائمتين الأخريين بظهور المثل رقم ١١٢ (أجا يكحلها عماها).

### بُعد التحصيل الأكاديمي للطلبة

كان من ضمن المعلومات التي جمعت من الطلبة معدل العلامات في التوجيهي ومعدل العلامات في الفصل الجامعي السابق. وقد قمنا بجدولة هذه المعلمات وتقسيم الطلبة حسب كل منها إلى ثلاث فئات: أصحاب العلامات المتدنية، والمتوسطة، والمرتفعة. ثم حاولنا التعرف على وجود أي ترابط بين هذين المتغيرين والمتغيرات المتعلقة

بمعرفة الأمثال. وكنا قد توقعنا وجود مثل هذه العلاقة، ولكن التحليل أثبت عدم وجود فروق ذات دلالة بين العينات الفرعية المختلفة من حيث معدل عدد الأمثال التي قدمتها أو نسبة الخطأ فيها أو الأمثال الخمسة المفضلة لدى كل منها، ما عدا فرق واحد وهو أن مدى شيوع المثل رقم ١ (طب الجرة... الخ) كان أقل بكثير لدى أصحاب العلامات المرتفعة (٤٢٪) منه لدى أصحاب العلامات المتوسطة (٧٥٪) والمتدنية (٦١٪) أما باقي الفروق فلم تتعد ما يمكن توقعه بالصدفة.

## الخلاصة

كانت هذه الدراسة خطوة منهجية أولية نحو استكشاف إمكانية استعمال الأمثال الشعبية في الدراسات الاجتماعية. وقد حاولنا في هذه الدراسة معرفة ما إذا كان هناك ارتباط بين المؤشرات الاجتماعية التي تحدد مجموعة ما وبين الأمثال الشعبية التي يعرفها ويستعملها أفراد هذه المجموعة. وقد وجدنا في هذه الدراسة أن هناك فعلاً فروق ملموسة بين معدل عدد الأمثال ونوعها التي يعرفها أفراد مجموعات معرفة حسب مؤشرات اجتماعية معينة. وقد وجدنا أن من بين المؤشرات أو الأبعاد الاجتماعية التي تظهر ارتباطاً ذا دلالة مع عدد ونوع الأمثال الشعبية التي يعرفها الفرد بعد الجنس، والدين، ونوع البيئة الاجتماعية، والمنطقة الجغرافية، ونوع المدرسة التي تخرج منها الشخص، وحقل التخصص في الجامعة.

كانت المؤشرات أو الأبعاد المستعملة في هذه الدراسة مؤشرات اجتماعية، ويمكن طبعاً تكرار مثل هذه الدراسة مع استعمال أبعاد نفسية بدلاً من الأبعاد الاجتماعية، وهذا طبعاً يتطلب مقدرة الباحث على تقسيم العينة الكلية إلى عينات فرعية تختلف عن بعضها حسب أبعاد نفسية، أي أن مثل هذه الدراسة سوف تتطلب تطبيق بعض أدوات القياس أو التشخيص النفسي على أفراد العينة بالإضافة إلى جمع الأمثال الشعبية منهم، ومن ثم فحص مقدار الارتباط بين الأبعاد النفسية ومعرفة الأمثال.

## ملحق الأمثال التي استطاع ١٠٦ من طلبة بيرزيت تقديمها خلال عشر دقائق

١. طب الجرة على ثمها بتطلع البنت لإمها.
٢. ثلثين الولد لخاله.
٣. مجنون رمى حجر في بير، مية عاقل ما أطلعه.
٤. أعط الخبز للخباز لو أكل نصه.
٥. الأرض لصاحبها ولو على خرابها.
٦. نعيق البوم، دليل الشوم.
٧. بوكل الطعم وبشخ على السنارة.
٨. كل تفاحة كل يوم بتبعد الطبيب عنك سنة.
٩. يا أرض اشتدي ما عليك حدا قدي.
١٠. يا ريتها بعد هالطلق جابت غلام.
١١. ما بنفع الفول غير الفوال.
١٢. إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب.
١٣. الأرض للي بحرثها.
١٤. الضرب بالنار ولا خيانة الدار.
١٥. تيتي تيتي مثل ما رحتِ جيتِ.
١٦. ابن الهبلة بعيش أكثر.
١٧. الحكي للجارة واسمعي يا كنة.
١٨. عند البطون تغيب الذهون.
١٩. بوس الكلب من ثمه تا تاخذ حاجتك منه.
٢٠. مية (مئة) عين تبكي ولا عين أمي تبكي.
٢١. الصديق وقت الضيق.
٢٢. البيت الضيق بيسع مية صديق.
٢٣. التقى المتعوس على خايب الرجا.
٢٤. اللي بلعب مع القط بتحمل خراميشه.
٢٥. أضرب على الفخار ببين عيبه.
٢٦. من عود لعود، بفرجها الرب المعبود.
٢٧. نص الألف خمس مية.
٢٨. القرد في عين امه غزال.
٢٩. يا ماخذ القرد على كثر ماله، بروح المال وببقى القرد على حاله.

٣٠. الأقارب عقارب.
٣١. العين بتعلاش عن الحاجب.
٣٢. أكبر منك بيوم أخبر منك بسنة.
٣٣. ناس بتاكل جاج وناس بتقع بالسياج.
٣٤. ناس في شم ورد وناس في أكل خرا.
٣٥. الحاجة أم الاختراع.
٣٦. حمل بطيخة ضرط، حمل ثنتين انشرط.
٣٧. حجة القحبة خراها.
٣٨. المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين.
٣٩. العم مولىّ والخال مخلى.
٤٠. أنا وأخوي على ابن عمي، وأنا وابن عمي ع الغريب.
٤١. أجا الأقرع تيونسنا، كشف عن قرعته وخوفنا.
٤٢. القرعة بتتباهى بشعر بنت أختها.
٤٣. ما ظل في الخم ريش إلا انت يا ممعوط الذنب.
٤٤. اللي بيته من قزاز ما يرميش على الناس احجار.
٤٥. الفصح بإشارة بيفهم.
٤٦. أصغر منك دبك، أصبر على حكم ربك.
٤٧. الخبر اللي اليوم بمصاري بكرة ببلاش.
٤٨. لو صبر القاتل على المقتول كان مات لحاله.
٤٩. قال: شو جبرك عالمر؟ قال: اللي أمر منه.
٥٠. الديك الفصيح من البيضة بيصيح.
٥١. الغزالة الشاطرة بتغزل برجل حمار.
٥٢. ما حد بيقول على زيته عكر.
٥٣. اللي في القدرة بتطلعه المغرفة.
٥٤. اللي بده الدح ما بقولش أخ.
٥٥. يا شايف الزول يا خايب الرجا.
٥٦. الطول طول النخلة والعقل عقل السخلة.
٥٧. يا هم الذيب من ضراط النعجة.
٥٨. من نسي قديمه تاه.
٥٩. على قد فراشك مد اجريك.

٦٠. جسم البغال وأحلام العصافير.
٦١. أجيناك يا عبد المعين تعينا، ثاريك يا عبد المعين بدك معين.
٦٢. يا مأمن الرجال يا مأمن المَية في الغربال.
٦٣. بخت عواية ولا بخت قراية.
٦٤. اللي بدلل على بضاعته بتبور.
٦٥. بعد ما شاب ودوه على الكتاب.
٦٦. مكحل للغوى ومبوبز من الجوع.
٦٧. إذا غابت المعلمانية كبر القطيعة.
٦٨. خلي الزيت بجراره تا تيجيه أسعاره.
٦٩. أصرف ما في الجيب، يأتيك ما في الغيب.
٧٠. يا رايحة عالفاردة، تعَب من غير فايدة.
٧١. رأس الحكمة مخافة الله.
٧٢. اتعب اقدامك ولا تتعب لسانك.
٧٣. اللي بعاشر القوم أربعين يوم بيصير منهم.
٧٤. عمر الدم ما بصير مَية.
٧٥. اللي بضربك بالمي اضربه بالنار.
٧٦. يا حافر جورة السوء، يا واقع فيها.
٧٧. جاجة حفرت، على راسها عفرت.
٧٨. اللي بيجاقر طيزه، بخرى بلباسه.
٧٩. كثر الطباخين بحرق الطبخة.
٨٠. الجار جار ولو جار.
٨١. كوم حجار ولا هالجار.
٨٢. المَية ما بتروب والقحبة ما بتوب.
٨٣.
٨٤. اللي ما هو لجاره يا ناره.
٨٥. شباط ما عليه رباط.
٨٦. آذار أبو الزلازل والأمطار.
٨٧. خذ الأصيلة ولو على الحصيرة.
٨٨. على بال مين ياللي بترقص بالعتمة.
٨٩. رجعت حليمة لعادتها القديمة.

٩٠. ما حك جلدك مثل ظفرك.
٩١. ودي الفهيم ولا توصيه.
٩٢. أكل الرجال على قد افعالها.
٩٣. اللي بوكل العصي مش مثل اللي بعدها.
٩٤. حط راسك بين الروس وقول يا قطاع الروس.
٩٥. الموت مع الجماعة رحمة.
٩٦. ولا تشرب من بير وترمي فيه حجر.
٩٧. معاك قرش بتسوى قرش.
٩٨. خبي قرشك الأبيض ليومك الأسود.
٩٩. إن كبر ابنك خاويه.
١٠٠. لبّس البوصة بتصير عروسة.
١٠١. عصفور باليد ولا عشرة ع الشجرة.
١٠٢. أجاها عريس قالت أعور.
١٠٣. فرعون شو فرعنك؟ من قلة حد يردك.
١٠٤. مثل شجرة الخروع شاربة المية وسادة الطريق.
١٠٥. قصر ذيل يا أزعر.
١٠٦. الرجال مَحاضر مش مناظر.
١٠٧. خذ فالها من اطفالها.
١٠٨. عند العقرب لا تقرب، عند الحية افرش ونام.
١٠٩. الكثرة غلبت الشجاعة.
١١٠. الهرب ثلثين المراجل.
١١١. على بخت الحزينة سكرت المدينة.
١١٢. أجا يكحلها عماها.
١١٣. اللي بتطلع لفوق بتنكسر رقبته.
١١٤. لسانك حصانك إن صنته صانك وان هنته هانك.
١١٥. دوّر على فطيم في سوق الغزل.
١١٦. لاقيني ولا تغديني.
١١٧. زي اللي يزرع في البرص بطيخ.
١١٨. الدار دار أبونا وأجو الغرب يحوونا.
١١٩. خزين الصيف بنفع للشتا.

١٢٠. قرشك في جيبتك بيقولك نعم.
١٢١. اللي بتجمر في حيطان الناس بتجمروا في حيطانه.
١٢٢. إن شفتها قيسية، دور لك عن مغارة دفية.
١٢٣. طعمي الثم بتستحي العين.
١٢٤. اللي بعيش يا ما يشوف.
١٢٥. الغني بغنوله والفقير بطبلوله.
١٢٦. زيوان بلدك ولا قمح الغريب.
١٢٧. ابن البلد زي الولد.
١٢٨. اللي ايده في المية مش زي اللي ايده في النار.
١٢٩. من خلّف ما مات.
١٣٠. ضربني وبكى، وسبقني واشتكى.
١٣١. من بره رخام ومن جوه سخام.
١٣٢. الطيور على أشكالها تقع.
١٣٣. اللي بعرف بعرف، واللي ما بعرف بقول كف عدس.
١٣٤. يا ظالم إلك يوم زي دق الثوم.
١٣٥. قدها قد الفارة وحسها مملي الحارة.
١٣٦. الحب أعمى.
١٣٧. الحلو حلو لو قايم من النوم، والبشع بشع لو غسل كل يوم.
١٣٨. اللي ما بعرفك بجهلك.
١٣٩. إذا مطرت على بلاد بشر بلاد.
١٤٠. زي اللي بكب قربته على هوا السحاب.
١٤١. هو الأعمى ايش بده!
١٤٢. مثل مصيفة الغور، لا صيف صيفت ولا عرضها صانته.
١٤٣. أجت منك يا بيت الله، انت مسكر وأنا مستقل الفسخ.
١٤٤. اللي في بطنه عظام ما بنام.
١٤٥. المقروص بخاف من جرة الحبل.
١٤٦. اللي بوِز الكلب بقول له يا حاج علي.
١٤٧. صار للخرا مرة يحلف عليها بالطلاق.
١٤٨. بروحش حق ووراه مطالب.
١٤٩. مين يشهد للعروس غير امها وخالتها وعشرة من حارتها.

١٥٠. لا تقول للمغني غني غير تا يغني لحاله.
١٥١. ابعد عن الشر وغنيله.
١٥٢. علمناهم ع الشحدة سبقونا على البواب.
١٥٣. غاب القط العب يا فار.
١٥٤. الطول في النخل والتخن في الجميز.
١٥٥. الطاقة اللي بيجيك منها الريح، سدها واستريح.
١٥٦. من وين لك هم، الله يبعتلك.
١٥٧. استنى يا حمار تايجيك العليق.
١٥٨. شو جاب الذيب لامه.
١٥٩. إن كان حبيبك عسل، لا تلحسه كله.
١٦٠. اجت الحزينة تتفرح ما لاقتلهاش مطرح.
١٦١. إن كان فراق البدوي بعباة، يكون بسوق العبي.
١٦٢. وين ما ضربت الأقرع بنزل دمه.
١٦٣. الخرا أخرى لو كان مكسي والا أعرى.
١٦٤. اللي ما له حظ لا يتعب ولا يشقى.
١٦٥. عورة تكحل مجنونة، وطرشة تتصنت على الباب.
١٦٦. عد غنماتك يا جحا، قال: وحدة نايمة ووحدة قايمة.
١٦٧. لو بدها تمطر غيمت.
١٦٨. عدي رجالك عدي، من الأقرع للمصدي.
١٦٩. اربط جرحك مليح، لا يدمي ولا يقيح.
١٧٠. فرخ البط عوام.
١٧١. عاش من بكاني وبكى علي، ولا عاش من ضحكني وضحك علي.
١٧٢. نسمع كلامكم نصدقكم، نشوف فعالكم نستغرب.
١٧٣. المال ميال.
١٧٤. لا عاش مالي بعد حالي.
١٧٥. سير التف على مداس.
١٧٦. طزطز وعينه على الزلابية.
١٧٧. أول الرقص حنجلة.
١٧٨. سنة الخرا بأربع وعشرين قيراط.
١٧٩. في المال ولا في العيال.

١٨٠. اتمسكنوا تا تمكنوا.
١٨١. كلب خلف جرو، طلع أسفل من أباه.
١٨٢. لولا الغيرة ما حبلت الأميرة.
١٨٣. الولد ولد ولو صار قاضي بلد.
١٨٤. المتعوس متعوس لو علقولهماية فانوس.
١٨٥. لا قصير يخلى من المكر، ولا طويل يخلى من الهبل.
١٨٦. دنيا دوارة، يوم بايدك وعشرة بالصحارة.
١٨٧. عيار الشبعان أربعين لقمة.
١٨٨. وكأنك يا أبو زيد ما غزيت.
١٨٩. شو بعمل المعطر بين ماية مفسي.
١٩٠. يا داخل بين البصلة وقشرتها ما بنوبك إلا صنتّها.
١٩١. كثرة الصبر بودي ع القبر.
١٩٢. اللي مش ضاري ع البخور بتحترق طيزه.
١٩٣. احرث وادرس لبطرس.
١٩٤. من برة طقشة طقشة ومن جوا خرا محشي.
١٩٥. يا طالب الدبس من طيز النمس، يكفيك شر العسل.
١٩٦. اللي أبوه بصل وأمه ثومة، منين يجيب الريحة الطيبة.
١٩٧. قالت القملة للبقة: عمر الخليلي ما بترقا.
١٩٨. فوقه خرا وتحته خرا وبقول شامم ريحة خرا.
١٩٩. اللي ماله كبير بيقع في البير.
٢٠٠. اللي بخاف من القرد بطلعه.
٢٠١. مجنون يحكي وعاقل يسمع.
٢٠٢. باب النجار مخلع.
٢٠٣. كل ما شفت أعمى طبه، وخذ خبزاته من عبه، ما انت أدرى فيه من ربه.
٢٠٤. كل من يرى الناس بعين طبعه.
٢٠٥. ذنب الكلب أعوج ولو بتحطه في قالب.
٢٠٦. كون يوم ديك ولا تكون ماية يوم جاجة.
٢٠٧. الناس معادن.
٢٠٨. اعمل معروف وارميه في البحر.
٢٠٩. لو الحماة بتحب الكنة لدخل ابليس على الجنة.

٢١٠. لو الكنة بتحب الحماة لصار في البحر مقثاة.
٢١١. اقطم ايد الكلب ودليها، واللي فيه عادة ما بخليها.
٢١٢. لو فيه خير ما رماه الطير.
٢١٣. جابوا الخيل يحدوها أجا الفار مد اجره (ايده).
٢١٤. راحت تلطم في عابود وخلت جوزها ممدود.
٢١٥. لو تجري جري الوحوش، غير رزقك ما بتحوش.
٢١٦. دور لبنتك قبل ما تدور لابنك.
٢١٧. صابح القوم ولا تماسيهم.
٢١٨. قلبي على ابني وقلب ابني ع الحجر.
٢١٩. العين بصيرة والإيد قصيرة.
٢٢٠. هيك مضبطة بدها هيك ختم.
٢٢١. كل الديوك دكدكت إلا انت يا أبو قنبرة.
٢٢٢. من برة هالله هالله ومن جوه يعلم الله.
٢٢٣. اطبخ برغل وانفخ تحته، أضرَط من الخال إلا ابن اخته.
٢٢٤. اللي بوخذ إمي هو عمي.
٢٢٥. بين حانا ومانا ضاعت لحانا.
٢٢٦. الصياد بتقلى والعصفور بتفلى.
٢٢٧. مطرح ما تأمن خاف.
٢٢٨. المال السايب بعلم الناس السرقة.
٢٢٩. ثلاثة ما بتخبوا، الحب والحبل والركوب ع الجمل.
٢٣٠. الغراب دوّر ع خراب عشه.
٢٣١. احرص من عدوك مرة واحرص من صاحبكماية مرة.
٢٣٢. كل من ع دينه الله يعينه.
٢٣٣. ريحة الأم بتلم وريحة الأب بتحل.
٢٣٤. يا رايح كثر من الملايح.
٢٣٥. طول عمرك يا زبيبة بطيزك هالعودة.
٢٣٦. عقلة براسه بعرف خلاصه.
٢٣٧. يا مستعجل وقف تقولك.
٢٣٨. من شب على شيء شاب عليه.
٢٣٩. ما قدرش عالحمار عض البردعة.

٢٤٠. موت يا قديش تايجيك الحشيش.
٢٤١. كف ما بلاطم مخرز.
٢٤٢. الطفران بشوف التفة (البزقة) باريزة.
٢٤٣. لما قالوا ولد ظهري اتعدل وانسند، ولما قالوا بنت الحيط مالت علي.
٢٤٤. ما بنزل الوسط إلا النذل والخايف.
٢٤٥. جارك القريب ولا أخوك البعيد.
٢٤٦. شو تعمل الماشطة بالوجه الشنع!
٢٤٧. اللي بستحي من بنت عمه بجيهوش اولاد.
٢٤٨. بنت الخواظة خواظة.
٢٤٩. حاميها حراميها.
٢٥٠. ربك بطعم اللحمة للي مالوش اسنان.
٢٥١. سمحناله خش هو وحماره.
٢٥٢. ما توخذش احمارة وامها في الحارة.
٢٥٣. الرجل مطرح ما بتحب بتدب.
٢٥٤. ناس في حصايد وناس في قصايد.
٢٥٥. كرمال الورد يشرب العليق.
٢٥٦. خف تعوم.
٢٥٧. كل شي مع العافية مليح.
٢٥٨. اللي بوكل الرغيف مش ضعيف.
٢٥٩. لبّس الأسمر أحمر واضحك عليه.
٢٦٠. كثر التكرار بتعلم الحمار.
٢٦١. اعمل خير تلاقي ويل (خير تعمل شر تلقى).
٢٦٢. لا تعتب على حبيبك اعتب على نصيبك.
٢٦٣. كون نسيب ولا تكون ابن عم.
٢٦٤. لسان ملس وفعل نجس.
٢٦٥. النورية ما بتستغني عن دفها.
٢٦٦. جاي تبيع السلق لأهل سلوان.
٢٦٧. كل فولة منقورة بجيها كيال أعور.
٢٦٨. مش كل مرة بتسلم الجرة.
٢٦٩. من بلادك ليط اخدادك.

٢٧٠. عليك بالدرب ولو دارت، وبنت العم ولو بارت.
٢٧١. غب غب الجمال وقوم قبل الرجال.
٢٧٢. خرا ابن خرا اللي برد عالمرة.
٢٧٣. الكريم بخلي الدم شلاله.
٢٧٤. الفعل للحماليل والسيط للدويكات.
٢٧٥. كل جديد ولاه رقصة.
٢٧٦. أبوها بنا واشتهت عليه.
٢٧٧. اللي في الطنجرة بتطلعه المغرفة.
٢٧٨. العروس للعريس والرقص للمتاعيس.
٢٧٩. بساط العرس ملس.
٢٨٠. ما أعز من الولد إلا ولد الولد.
٢٨١. اللي ما بستحي بقول ما بشتهي.
٢٨٢. اللي فات مات.
٢٨٣. ابذر (ارم) الحب واتكل ع الرب.
٢٨٤. قالوا للحرامي: تع احلف قال: اجا الفرج.
٢٨٥. اللي بنزل من السما بتتلقاه الأرض.
٢٨٦. بردان وبوزع (وبضرط) لحف.
٢٨٧. أكثر من القرد ما سخط الله.
٢٨٨. الغول أكل كل الناس وخلا مرته.
٢٨٩. السكوت علامة الرضا.
٢٩٠. شو بده الأعمى؟ قفة عيون!.
٢٩١. ذكرنا القط أجا ينط.
٢٩٢. واحد حامل لحيته والثاني تعبان فيها.
٢٩٣. ويا خايبة يا زطية، قمت اللي فيكِ وحطيتيه فيّ.
٢٩٤. أنا راضي وجوزي راضي، مالي ومالك يا قاضي.
٢٩٥. ظل راجل ولا ظل حيطة.
٢٩٦. العب وحدك تيجي راضي.
٢٩٧. ضربني وبكى وسبقني وشكا.
٢٩٨. إذا كان غريمك القاضي لمين تشتكي؟
٢٩٩. من طلع من داره انقل مقداره.

٣٠٠. اصرف ما بالجيب بيجيك ما في الغيب.

٣٠١. قلنا ثور قالوا احلبوه.

٣٠٢. اجا يطل سبق الكل.

٣٠٣. وعدوني بالحلق خزقت أنا ذاني، حلق ما جا، خربت انا ذاني.

٣٠٤. لا تعايرني يا بو صوَي وانت اضرط مني بشوي.

٣٠٥. ما تخاف على رغيفك إلا من رفيع الصرم.

٣٠٦. عند الصلايب ببين كل عايب.

٣٠٧. تحيرنا يا قرعة منين نبوسك.

٣٠٨. كل مين بغني على ليله.

٣٠٩. مثل كلب النوَر، لا بعوي ولا بلحق الغنم.

٣١٠. ما عود إلا دخانة فيه.

٣١١. رافق المسعد تسعد.

٣١٢. كل واحد بزاقته بثمه حلوة.

٣١٣. ياللي زينا تعوا لحينا.

٣١٤. اللي بوكل على ضرسه بنفع نفسه.

٣١٥. القدر ما بركب إلا على ثلاثة.

٣١٦. صاح ديك شعيب، ما بقي بالدنيا عيب.

٣١٧. إن طلعت ذقن ابنك زين ذقنك.

٣١٨. عريان يلاحق مشلح.

٣١٩. كلب الشيخ شيخ.

٣٢٠. الأصايل بتبان بآخر الميدان.

٣٢١. سارة محل سارة، لا فايدة ولا خسارة.

٣٢٢. واحد باعها من العازة والثاني اشتراها بالدين.

٣٢٣. زرعنا الـ "لو" طلع "يا ريت".

٣٢٤. الطبع غلب التطبع.

٣٢٥. اللي معوش ما يلزموش.

٣٢٦. امشي بجنازة ولا تمشي بجوازة.

٣٢٧. يا جاي بالليل ومتعتس، تعال بالنهار وشوف.

٣٢٨. لا تشكيلي ببكيلك.

٣٢٩. اللي بخاف الذناب ما بروح للناب.

٣٣٠. اللي بوكل من خبز السلطان بضرب بسيفه.
٣٣١. اللي بدو يسكر ما بعِد اقداح.
٣٣٢. المرَة لو طلعت للمريخ آخرتها للطبيخ.
٣٣٣. عنزة ولو طارت.
٣٣٤. طلوع البير مش زي نزوله.
٣٣٥. بوس الأيادي ضحك على اللحا.
٣٣٦. طنجرة ولاقت غطاها.
٣٣٧. تحت السواهي دواهي.
٣٣٨. لا توصي حريص.
٣٣٩. ابن الابن حبيب وابن البنت غريب.
٣٤٠. الشحات إله ثلثين الدنيا.
٣٤١. كل زيت وانطح الحيط.
٣٤٢. اللي إله أول إله آخر.
٣٤٣. اللي بتعرفش ترقص بتقول الأرض مايلة.
٣٤٤. اضرب الولد على ثمه تتعرف مين إمه.
٣٤٥. اسأل عن الجار قبل الدار.
٣٤٦. الجنة بلا ناس ما بتنداس.
٣٤٧. النار بتخلف رماد.
٣٤٨. لا تذم ولا تشكر إلا بعد ست أشهر.
٣٤٩. أكل الرجال على الرجال دين.
٣٥٠. ما بتتكحل العورة إلا القاضي منسلخ.
٣٥١. الإيد اللي ما بتقدر تعضها بوسها وادعي عليها بالكسر.
٣٥٢. ما بحرث الأرض إلا عجولها.
٣٥٣. إذا دخلت الملايكة خرجت الشياطين.
٣٥٤. كل على ذوقك والبس على ذوق الناس.
٣٥٥. اللي ماله قديم ماله جديد.
٣٥٦. الناس أجناس.
٣٥٧. دلل ابنك بغنيك، دلل بنتك بتخزيك.
٣٥٨. إن شفت الخرا مشغول، قول استلم وظيفة.
٣٥٩. من قلة الضيوف سلمنا ع النوَر.

٣٦٠. خطبوها تعززت، تركوها تندمت.
٣٦١. شرد من الطاعون، انهد عليه الطابون.
٣٦٢. اللي في في لو قطعوا إيدي.
٣٦٣. يا ظالم بيجيك يوم زي دق الثوم.
٣٦٤. مقسوم لا توكلي وصحيح لا تقسمي، وكلي تا تشبعي.
٣٦٥. اللي بده يوكل خرا بقناله معلقة.
٣٦٦. ما حدا بيجي من الغرب يسر القلب.
٣٦٧. ثم اعوج وخاشوقة.
٣٦٨. ما من شجرة بتعلي لربها إلا بيجيها ريح يهبها.
٣٦٩. اللي ما بطلع لأهله بندوق.
٣٧٠. ربي كلب ولا تربي بنآدم.
٣٧١. يوم الحساب بتعوي الكلاب.
٣٧٢. ريحة الجوز ولا عدمه.
٣٧٣. جوّز الولد بيجيه ولد.
٣٧٤. ابو نيتين (بالين) تعبان.
٣٧٥. رعية يوم بتيأسه سنة.
٣٧٦. عز الزيارة غارة.
٣٧٧. كل بلد إلها مزبلة.
٣٧٨. من تعب لعب.
٣٧٩. الجاهل عدو نفسه.
٣٨٠. الدار قفرا والمزار بعيد.
٣٨١. أبوها صايغ واشتهت تركية.
٣٨٢. كل شيخ إله طريقة.
٣٨٣. حكى بدري وانشرح صدري.

## الهوامش

[١] توزيع الطلبة في العينة لا يمثل توزيع الجسم الطلابي في الجامعة ككل.

[٢] هذه الأمثال كونت "القائمة الكلية" للأمثال والمشار إليها في العديد من المواقع في هذه الدراسة والتي تظهر في الملحق.

# دور المرأة في أساطير الانتفاضة

تعني كلمة "انتفاضة" حرفياً التخلص من الشيء بنفضه. وفيما يتعلق بالانتفاضة الفلسطينية فإنها تعني نفض الاحتلال الإسرائيلي الذي بلغ العشرين من العمر يوم بدأت الانتفاضة في كانون الأول عام ١٩٨٧. وعند كتابة هذه المقالة (ديسمبر ١٩٩٠) كانت الانتفاضة قد دخلت سنتها الرابعة ولا تزال مستمرة بقوة. وبسبب طبيعة الكفاح الفلسطيني المثابرة وغير العادية، ونظراً لطبيعة الرد الإسرائيلي البالغ العنف وشدة القمع، ولنسبة الإصابات العالية بين الفلسطينيين، فإن الانتفاضة استحوذت على قدر كبير من الاهتمام المحلي والمنطقي والعالمي وتركت بصماتها على حركات التحرر والمقاومة في جميع أنحاء العالم.

وتبعاً لذلك فإن أعداداً كبيرة من الكتب والمقالات "دبلجت" حول الانتفاضة خلال الأعوام الثلاثة الماضية، سواء هنا في فلسطين أو على نطاق عالمي، ومعظم هذه الكتابات تتناول بشكل رئيسي النواحي السياسية والعسكرية والاقتصادية للانتفاضة. وكانت التأثيرات النفسية للانتفاضة على الأطفال الفلسطينيين أحد المواضيع التي استأثرت بقسط كبير من الاهتمام، ولكني اخترت تناولا مختلفا منذ أيام الانتفاضة الأولى وركزت اهتمامي الشخصي على مجال لم يحظ بكبير اهتمام من المثقفين المحليين ولم يكترث به إطلاقاً المثقفون في الخارج، ألا وهو انعكاس الانتفاضة في الأدب الفلسطيني الشعبي، وخصوصاً تصوير الحياة الاجتماعية في الأقاصيص الشعبية الفلسطينية التي خلقتها أجواء الانتفاضة. وسأحاول في هذه المقالة عرض دور المرأة الفلسطينية في الانتفاضة كما صورته أساطير الانتفاضة المعاصرة.

## الخلفية النظرية

إن الأساطير المعاصرة المشار إليها في الأدب على أنها أساطير عصرية أو مدنية أو متداولة وقابلة للتصديق، يمكن نعتها بأنها حكايا أو أقاصيص وضعت في أطر مألوفة في الماضي القريب ويجري نقلها شفوياً في مجتمعٍ عصري، وهي تتركز في حدث واحد يتعلق بموضوع هام ومثير للجدل اجتماعياً، ويقدم هذا الحدث على أنه حقيقي ولكنه عجيب أو شاذ وبالتالي غير محتمل الحدوث.

والأسطورة العصرية، على عكس الأشكال القصصية في الحكايا الشعبية، ليس لها شكل نموذجي، كما أنها لا تملك صيغة بداية أو نهاية محددة، فهي توجد بأشكال متعددة ويجري إعادة خلقها وصياغتها مع كل مرة تحكى فيها، والأسطورة تكمن في محتواها أو مغزاها أكثر مما في شكلها وبنيتها. وفي الحقيقة فإن شكل الأسطورة من الخفوت بحيث يصعب تمييزها عن مساحة الحديث الذي تضمنها، وعليه فإن تدوين أسطورة واسعة الانتشار في منطقة معينة يتطلبٍ رؤية أجزائها أو مصادرها في مختلف الأحاديث والأقاصيص، وقد وصف مؤخراً مؤلفو مقالة في هذا الصدد الأسطوري بأنها "إشاعة مجمدة" (Degh and Vssonyi, 1976: 36).

وبقدر ما نعلم، فإن الأساطير توجد كما وجدت دائماً في جميع المجتمعات البشرية، مع أن درجة الانتشار تختلف من مجتمع إلى آخر، وحتى داخل المجتمع نفسه. إلا أن الأساطير توجد لأن الناس يحتاجونها، فهي تؤدي مهمة، شأنها شأن أشكال الأقاصيص الأخرى، وهي تنشأ تلبية لاحتياجات نفسية وعاطفية، وهذه احتياجات موروثة في الطبيعة البشرية بيد أن شدتها تتراوح تبعاً للتغيرات في الأحوال الاجتماعية والمادية التي تؤثر على قدرة النظام الاجتماعي على تلبية احتياجات أفراده الطبيعية والاجتماعية والنفسية والعاطفية. ويبدو أن الأساطير بشكل خاص أكثر استجابة من بقية الأشكال القصصية لهذه التغيرات، وحسبما تقول ليندا دي فان: "التغيرات الاجتماعية والتاريخية قد تؤثر على طبيعة الأسطورة أكثر مما على أي نوع آخر من الفولكلور" (Degh, 1972: 60).

ويبدو أن هناك نوعين من الظروف أو الأجواء النفسية – الاجتماعية حين يسودان في مجتمع ما يكونان أكثر قابلية لنشوء ونمو واستمرار الأسطورة العصرية؛ أحدهما هو جو التوتر والخوف والقلق الجماعي، وقد ذهب كارل يونج مثلاً إلى القول بأن جذور الإيمان بالأساطير تعود إلى "التوتر العاطفي الناجم عن وضع يتميز بمحنة أو خطر جماعيين، أي عن حاجة نفسية حيوية، وحالة كهذه موجودة اليوم دون ريب." (Jung, 1969: 24) أما ماكس لوثي فإنه يصنف بعض مصادر البؤس أو الخوف الجماعيين حيث يقول: "إن الأسطورة تنظر بثباتٍ إلى الأمور المتعذر تفسيرها التي تجابه الإنسان. وبسبب وحشيتها، كالحرب مثلاً أو الأوبئة، وخاصة الأمور الخارقة سواء من الطبيعة أو الشياطين أو أرواح الموتى – فإن الإنسان يقف أمامها ضئيلا وعديم الثقة بالنفس." (Luthi, 1976: 24) وفي ظروف كهذه فإن

الأسطورة تفسر أو تعلل أو تؤكد أو تنفي أو تبعد أو تسخر أو تساعد الإنسان بطريقة ما على التصالح مع تلك القوى الرهيبة التي سببت المحنة الجماعية.

أما النوع الآخر من الأجواء التي تسهل نشوء الأسطورة فهو جو احتدام المشاعر القومية، وخاصة إذا رافق ذلك نضال من أجل التحرر القومي ضد غاز أجنبي أو محتل أو مضطهد. وفي ظروف كهذه فإن معظم الأساطير تميل إلى تصوير الأبطال المحليين أو الوطنيين وهم يجترحون مآثر خارقة ضد العدو، وأحياناً يتم اجتراح تلك المآثر بمساعدة قوى فوق الطبيعة، لكن غالباً ما ينتصر الأبطال لقيامهم بأعمال بطولية جريئة وحاذقة، ومع أنها خارقة إلا أنها واقعية دون اللجوء إلى القوى فوق الطبيعة. ومثل هذه الأساطير تعبر عن القيم أو المثل التي تتضمنها الطموحات الاجتماعية، وتساعد على صهر مختلف عناصر الجماعة "فيما يشبه الوعي المشترك العام" حسب تعبير باريدز (Paredes, 1971: 101). ويعتقد باريدز أن هذه الأساطير هي وسائل لدعم الذات. وقد تستحسنها الجماعية أو الأفراد لأنها توفر لهم الكبرياء والعزة واحترام الذات وتعطيهم أبطالاً محليين أو قوميين للتشبه بهم مثلاً، أو تنسج هالة من الأهمية حول أحد الملامح المألوفة وغير المميزة من الأرض." (ibid: 98) ومهما تكن الظروف التي تؤدي إلى نشوء الأسطورة فإن الأسطورة تقوم دائماً بمهمة الخيال المحقق للأماني. إلا أن هناك، كما يشير ألان دونديس، شيئاً مميزاً حول خيال الأسطورة: فالمرء لا يهرب من الواقع إلى دنيا الأسطورة، بل على العكس فإن الأسطورة تمثل الخيال في الحياة الواقعية، وهو أمر هام من ناحية نفسية، فهو إذن خيال "واقعي" لا يصح خلطه مع الخيال الزائف أو الوهمي في الحكايات الشعبية." (ibid: 24)

## البيئة الفلسطينية

يحتوي الجو الفلسطيني في المناطق المحتلة تحت الانتفاضة عنصري المحنة وارتفاع المشاعر القومية. فالانتفاضة، من ناحية، هي ذروة الحركة الوطنية الفلسطينية التي ابتدأت منذ العقد الثاني من هذا القرن على أقل تقدير، وهي قمة الكفاح الفلسطيني من أجل التحرر القومي حتى الآن. ومن ناحية أخرى فإن سلطات الاحتلال الإسرائيلي ردت على الانتفاضة بتشديد القمع والإرهاب وتقتيل الشعب الفلسطيني الواقع تحت الاحتلال.

هذا وقد سيطرت أنباء الإرهاب والقمع الإسرائيلي ضد المواطنين الفلسطينيين على نشرات الأنباء والإذاعة في العالم بأسره على مدى السنوات الثلاث الماضية، وأصبح مشهد الجنود الإسرائيليين وهم يحطمون عظام شبان فلسطينيين في ضواحي مدينة نابلس، والذي صوره خلسة أحد مراسلي وكالة سي بي أس، شيئاً كلاسيكيا. ويكفي أن نؤكد هنا أن الممارسات الإسرائيلية ولدت قدراً كبيراً من الخوف والضيق والألم والأسى لنحو مليون ونصف المليون من الفلسطينيين

الرازحين تحت الاحتلال، وقد قتل نحو ألف شخص فيما تعرض أكثر من عشرة آلاف لمختلف الإصابات أو التشويهات حتى العجز، كما ألقي القبض على عشرات الألوف فأوقفوا أو سجنوا.

وإذا أخذنا في الاعتبار وجود هذه العناصر المتمثلة في المحنة الجماعية واحتدام المشاعر القومية والكفاح من أجل التحرر، فلا عجب إذا نشأت ألوف الشائعات أو الأساطير المتداولة، سواء البطولية أو الرهيبة أو الساخرة، في أوساط الفلسطينيين في المناطق المحتلة أثناء الانتفاضة. ومن الواضح أنه لا تتمتع جميع هذه الأساطير بالأصالة والحذق والطرافة بالنسبة للانتفاضة، حيث أن العديد منها جرت ملاءمتها للانتفاضة منقولة من انتفاضات فلسطينية سابقة، وخاصة ثورة ١٩٣٦ ضد سلطات الانتداب البريطاني والغزو الصهيوني في العشرينات والثلاثينات، وكثير من الأساطير عن الشهداء وتلك التي تتضمن عناصر دينية أو فوق طبيعية جرى اقتباسها بشكل واضح مما كتب أو نشر عن حركة المقاومة الإسلامية في أفغانستان، وهناك أساطير اقتبست عن التقاليد العربية والإسلامية سواء المكتوبة أو المحكية من آلاف السنين.

وعلى كل حال فإن هذه الأساطير التي تنتشر اليوم بين الفلسطينيين، شفوياً أو كتابة، تتسم بنكهة الانتفاضة الفلسطينية المميزة. تتأتى هذه النكهة من ذكر أسماء مألوفة لأشخاص أو عائلات أو أماكن فلسطينية أو ذات علاقة بأحداث مألوفة واقعية من الانتفاضة، وهكذا فإن الأبطال الأطفال الأسطوريين الذين يقومون بأعمال خارقة ضد الجنود الإسرائيليين، والذين تتمتع أجسادهم بحصانة لا يخترقها رصاص الجنود، يعيشون في مخيمات لاجئين عادية مثل بلاطة أو النصيرات. وتقوم أطياف الشهداء بحضور صلوات الجمعة في مساجد معروفة كجامع عبد الناصر في رام الله، والأطفال الذين يتكلمون ساعة الولادة مؤكدين أن الانتفاضة ستنتصر، يولدون في مستشفيات قائمة مثل مستشفى الشفاء في غزة، وعلى سبيل المثال كان حدث دفن ثلاثة شبان فلسطينيين أحياء من قرية سالم قرب نابلس بواسطة جرافة إسرائيلية مثاراً لمئات الحكايا المشابهة، لكن أكثر عاطفية، في جميع أنحاء البلاد.

وهناك على الأقل ثلاثة ملامح للأسطورة قد تسبب مشاكل كبيرة حين يحاول المرء دراسة أساطير مجتمع ما وليس مجرد أسطورة واحدة من مجموعة مختارة من الأساطير. أحد هذه الملامح يتعلق بالكمية والقوة المولدة، وهناك في الواقع أساطير لا تحصى، وكما قال ويلاند هاند: "بالنسبة للمصنف فإن الأساطير الشعبية تبدو لا نهاية لها. هناك عدد غير محدود من الأساطير، وخاصة تلك المحلية بالمقارنة مع تلك المستوردة، والأساطير، بالمقارنة مع الحكايا الشعبية، يمكن أن تنبعث من جديد حين تعتبر أن شخصية مناسبة أو مكانا أو حدثا يستحق التسجيل الأسطوري في نظر جماعة شعبية." (Dundes, 1971: 24-5) والخاصية الأخرى، وهي تتعلق

بشكل ما مع الأولى، هي عدم وضوح الحدود بين الأسطورة وأنواع الحكايات الأخرى مثل الإشاعة والنكتة والحكاية الطويلة والرواية والذكريات والقصة العائلية والقصة التفسيرية والطرفة.

أما الخاصية الثالثة للأسطورة فهي ما سبق وذكرناه من كثرة عدد نصوص رواية الأسطورة الواحدة المنتشرة عادة ضمن المجتمع نفسه وفي ذات الوقت. وكما صاغها هيربرت هالبرت: "حيث تكون عملية خلق الأسطورة حية تتكون لدينا تشكيلة غير محدودة لا يمكن، أو على الأصح لا يجوز إخضاعها للمعايير." (Halpert, 1971: 48) وحين يحاول باحث الفولكلور أن يختار نصاً ليستعمله في نقاش، يواجهه واقع أن أحد كليشهات الفولكلور هو أنه ليس ثمة نص صحيح للحكاية الفولوكلورية، وأن كل أشكال الأغنية أو الحكاية الشعبية ذات شرعية متساوية شريطة أن يكون المغني أو الراوي ذو كفاءة وذو صحة وذاكرة جيدتين (ibid: 47). وكما ذكرنا آنفاً فإن هذه المشكلة تتفاقم لعدم وجود شكل محدد للأسطورة كان من الممكن أن يساعد، لو وجد، على اختيار النص الأفضل.

ومن الواضح أنه إذا أخذنا في الاعتبار خواص الأسطورة الثلاث هذه فإن مجموعتي من أساطير الانتفاضة لا يمكن الزعم بأنها شاملة، ولا أستطيع حتى أن أضمن أن أياً من الحكايات التي أذكرها في هذه المقالة سيقبل بها جميع المختصين كأسطورة، وعلاوة على ذلك لا أستطيع تقديم جميع النصوص التي جمعتها حين أذكر الأسطورة، إذ ينبغي أن أختار الأحسن لإدراجه في هذه المقالة. وحيث أن للأسطورة، كما ذكرنا مراراً، رسالة أكثر وأهم من الشكل، وحيث أنني لا أستطيع الامتناع عن امتلاك نظرية، سواء واضحة أو ضمنية، بالنسبة للمغزى الذي تتضمنه كل أسطورة أدرسها، فإن تعريفي للنص الأفضل سيعتمد، عن وعي أو دون وعي، على فهمي وإدراكي أي نص يؤدي الرسالة المفترضة بشكل أكمل وأوضح، وفي بعض الحالات سأدعم اختياري ببعض التعليقات على أشكال أخرى للأسطورة نفسها.

إن مجموعة الأساطير الفلسطينية التي أتحدث عنها تتألف من نحو ٢٥٠ من "أفضل" النصوص وعدة مئات من الصيغ المختلفة، وقد جمعت هذه الحكايا من جميع أنحاء المناطق المحتلة ومن المجتمعات الفلسطينية الثلاث: المدن والقرى ومخيمات اللاجئين. وقد جمعت بنفسي جميع المواد المستعملة في هذه المقالة منذ آب ١٩٨٨، وساعدني نفر من طلابي من مساقات الفولكلور في جامعة بيرزيت في الضفة الغربية. وقد جمعت معظم الحكايا بالتسجيل على شريط خلال جلسات يشارك فيها أفراد الأسرة وبعض الأقارب، ثم بعد ذلك نقل الكلام المسجل كتابة من قبل نفس الشخص الذي قام بالتسجيل. وبعض الأساطير تم سماعها في جلسات على الطبيعة وكتبت فيما بعد من الذاكرة.

إن نفس الصبيان الذين كانوا مصدر الكثير من حكايانا يؤلفون أيضاً العمود الفقري للانتفاضة، أو على الأقل بالنسبة للجانب الفعال والأكثر شعبية منها كالمظاهرات وحرق الإطارات وقذف الحجارة والزجاجات الحارقة، وغير ذلك من أشكال المجابهة الفعالة ضد الجنود الإسرائيليين، وفلسطينيون آخرون مشتركون فيما يمكن تسميته "المقاومة السلبية أو السلمية"، كالإضراب والامتناع عن العمل في إسرائيل ورفض دفع الضرائب ومقاطعة المنتوجات الإسرائيلية وهكذا.

سبق وأشرت إلى هذه المجموعة بكلمة "صبيان" لأنهم كمجموعة لا ينطبق عليهم تعريف محدد من حيث الطبقة أو العمر، لا في الإنجليزية ولا في العربية، فأبرز التبويبات للذكور في المجتمع في الثقافة الفلسطينية هي بشكل أو بآخر كالآتي:

١. طفل – أطفال: من سن الولادة حتى السادسة.

٢. ولد – أولاد: من ٦ – ١٣ عاماً.

٣. شاب – شبان: من ١٤ – ٢٥ عاماً.

٤. رجل – رجال: من ٢٥ – ٦٠ عاماً.

٥. شيوخ: من الستين فما فوق.

وبموجب هذا التصنيف فإن العمر الفعلي لمجموعات الشبيبة التي تكوّن وقود الانتفاضة يتداخل في المرحلتين الثانية والثالثة. وقد خلق هذا الوضع بالفعل مشكلة لغوية للفلسطينيين عند الكلام عن هذه المجموعة، ففي الصحف العربية والخطب السياسية والمقالات الاجتماعية العلمية والحلقات التي تستعمل فيها اللغة الفصحى يستعمل مصطلح "أطفال" ويقصد به تعريف كلا الجنسين من الولادة حتى سن السادسة عشرة، وهذا يشمل الشبان الصغار الذين نتكلم عنهم، وهكذا راج تعبير "أطفال الحجارة" في الأدب الفلسطيني، وخاصة في الشعر، وهذه التعابير الشعرية تروق للفلسطينيين والعرب عامة لأن تعبير "أطفال" يشير إلى مجموعة أصغر سناً مما هم فعلاً. ونتيجة لذلك يجري تصوير العدو الإسرائيلي بكل جيوشه وجبروته العسكري عاجزاً عن إخضاع الأطفال الفلسطينيين الأشداء بعد سنوات من الانتفاضة. ومن الجهة الأخرى فإن الفلسطينيين حين يستعملون لغتهم العامية في شؤونهم اليومية، في ظروف الانتفاضة المضطربة، يشعرون بالحرج بصدد الإشارة إلى هؤلاء الشبيبة، فتتراوح تعابيرهم بين ثلاثة: أطفال وأولاد وشباب، ولكنهم لا يرتاحون لأي من هذه التعابير، فتعبير "أطفال" و"أولاد" يبدوان مهينين، وخاصة للشبان الأكبر سناً، بل وللجميع، لأنهما يقللان من أهمية الدور الذي يقوم به الشباب في الانتفاضة. أما تعبير "شباب"، وهو التعبير الذي يفضله الشباب أنفسهم والذي يجعل كثيرين من البالغين في نطاق السمع يبتسمون، فهو يناسب الدور وإن يكن كبيراً بالنسبة لأعمال الكثيرين. إلا أن بعض الناس توصلوا

إلى حل وسط للتخلص من التناقض بين أعمار وأدوار أولئك الفتيان، وذلك من خلال دعوتهم "شباب صغار"، وأعتقد أن هذا سيكون التعبير اللغوي العامي الدائم لهذه الفصيلة التي أفرزتها التغيرات في واقع المجتمع الفلسطيني.

يمكن تحليل مجموعة كهذه من الحكايات بعدة طرق، ويمكن أن ينجم عن ذلك تشكيلة من الأجوبة تعتمد على الزاوية التي نظرنا منها والأبعاد التي صنفنا بموجبها والأسئلة التي طرحناها. وفي هذا السياق يعنيني ويهمني الشخصيات التي تظهر في هذه الأساطير، ونوع الأدوار التي تؤديها هذه الشخصيات في الأسطورة، ويهمني بشكل خاص الشخصيات النسائية الفلسطينية التي تظهر في هذه المجموعة من أساطير الانتفاضة.

في الأساطير الشعبية كما في كل الأنواع التقليدية من الحكايا الشعبية، هناك دائماً ميل إلى وضع شخصيتين فقط على المسرح في وقت واحد، وحتى ألا يكون في الحكاية كلها أكثر من شخصيتين (Williams, 1984: 217). فالأسطورة لكونها أحد أقصر أشكال الحكايات، وذات مشهد واحد على الغالب، تميل إلى أن تكون من النوع السالف الذكر. والسبب الرئيسي لهذا الميل في الحكايا الشعبية بشكل عام وفي الأسطورة بشكل خاص، هو أن الحكايا الشعبية تنقل عادة أو تصور صراعاً أو نزاعاً بين طرفين أو قوتين، يمثل كلا منهما على المسرح شخص في وقت واحد، وبذلك يكون على المسرح شخصيتان في أي وقت. وحين يظهر أكثر من شخصيتين في نفس الوقت تكون اثنتان منهما الشخصيتين الرئيسيتين في الحكاية، بينما تكون الشخصيات الأخرى ثانوية في كلا الجانبين. وحين لا يكون في الحكاية الكاملة أكثر من شخصية واحدة يكون ذلك عادة لأن طرف النزاع الآخر غير ملموس أو قوة فوق الطبيعة.

وتتكون الأسطورة عادة من مشهد واحد يجري في مكان واحد أو ضمن مساحة صغيرة، وتشمل شخصيتين رئيسيتين أو متصارعتين. وينتهي المشهد عادة بحل النزاع في مصلحة أحد المتصارعين، والذي يكون عادة الطرف الذي خلق الأسطورة أو ينتمي إلى الوسط الذي أوجد الأسطورة، وفي هذه الحال يكون الحل أشبه بتحقيق أمنية. وحين تُظهر أسطورة خلقتها مجموعة من الناس بروز العدو منتصراً، فإنها تكون تحذيراً لأفراد المجموعة مما قد يحدث فيما إذا انتصر العدو، وهي بذلك تساعدهم على التصالح مع الواقع المر، وأحياناً تستبدل النهايات المأساوية لأساطير كهذه بنهايات ساخرة من طراز الدعابة السوداء، يقوم بذلك بعض الأفراد، وأفراد كهؤلاء يستعملون الدعابة من أجل تفريج همومهم وذلك بالابتعاد عن مجرى الأحداث وجعل الحوادث الرهيبة تبدو بعيدة ومضحكة، وهي بذلك تصبح مقبولة أكثر (Ballard, 1984: 12).

من الواضح أن المتصارعين في أساطير الانتفاضة الفلسطينية هم الفلسطينيون والإسرائيليون. ويتمثل الطرف الإسرائيلي إجمالاً بشخصية أو اثنتين، كالجندي أو الضابط أو الحاكم العسكري أو مجموعة من الجنود أو حرس الحدود، ولكن ليس

من المدنيين بأية حال، ولا حتى من المستوطنين الذين يقومون في الواقع بدور بارز في الجهد الإسرائيلي لقمع الانتفاضة. وعلى كل حال فإن ما يهمنا في هذا الصدد هو في الأساس ممثلو الجانب الفلسطيني في الصراع كما تصوره الأسطورة.

## الأساطير

من الـ ٢٣٧ حكاية في المجموعة، فإن ممثلي الجانب الفلسطيني هم ذكور حصراً في ١٤٨ منها، وإناث حصرا في ١٥ فقط، وفي ٢٣ حالة فإن الجانب الفلسطيني ممثل بمجتمع كامل، وفي ثماني حالات بحيوان يمتلكه فلسطيني، وفي الـ ٤٣ حالةالمتبقية هناك ذكور وإناث في الطرف الفلسطيني.

وفي الـ ١٤٨ حكاية ذات المثلين الذكور حصراً من الفلسطينيين، فإن الفلسطينيين يتكونون بالأساس من أفراد المجموعة التي وصفناها سابقاً – أي الشباب الصغار – مع أن بعض الرجال الأكبر سناً والأطفال الذكور يظهرون أيضاً في عدد من الأحداث الصغيرة. وسأختصر نقاشي هنا على الشخصيات الأنثوية الفلسطينية في الـ ٥٨ حكاية التي تتألف شخصياتها غالباً أو حصراً من الإناث، وسأحقق في من هم هؤلاء الإناث وفي أية أدوار يقمن بها في هذه الحكايات.

يمكن أن نلاحظ، من وجهة نظر إحصائية محضة، أن الشخصيات الذكرية تظهر في ٩٣٪ من مجموع الحكايات التي لا يمثل الفلسطينيين فيها الجماعة أو الجمهور أو حيوان، بينما تظهر الإناث في ٢٨٪ فقط من هذه الحالات. وبمعنى آخر، هناك ٣,٣ من الذكور مقابل كل شخصية أنثوية، ويكون للمقارنة دلالات خاصة حين نعود للتحليل الكيفي. فالشخصيات الذكرية تتألف في الدرجة الأولى من مجموعة جيل واحد، أي جيل الشباب الصغار، فيما تتألف الشخصيات الأنثوية بشكل رئيسي من البالغات أو النساء الأكبر سنا. وفي حين أن دور الذكور يقتصر على المجابهة المباشرة مع الجنود الإسرائيليين، فقد أعطي للإناث مجال أوسع من الأدوار ليقمن بها في هذه الحكايات. وبينما تهب الإناث عادة للنجدة أو المساعدة أو حماية الذكور، فإن الذكور يردون مطلقا بالمثل. كما أن معظم الفضل المقر به للإناث يتأتى من صلتهم بالأبطال الذكور، بينما يمجّد الذكور بفضل أعمالهم البطولية الخاصة.

بعد هذه المقارنة القصيرة بين الشخصيات الذكرية والأنثوية التي تظهر في مجموعتنا من الحكايات، نعود الآن لتحليل الفروق الداخلية داخل العينة الأنثوية. يمكن تقسيم الشخصيات الأنثوية التي تظهر في ٥٨ حكاية إلى فصيلتين رئيسيتين: النساء البالغات اللواتي يظهرن في ٤٥ حكاية، والصبايا في سن الزواج اللواتي يظهرن في ١٥ حكاية، وهناك حكايتان تظهر فيهما امرأة وبنت معا. ويجري تصوير المرأة كمن تقوم بدور أكثر أهمية من دور الصبايا، والنساء البالغات اللواتي يظهرن في ٤٥ حكاية يمثلن الدور الوحيد أو الرئيسي عن الجانب

الفلسطيني في ٢٦ حالة والدور المساعد لبطل ذكر في الـ ١٩ الباقية. وحين تمثل المرأة الدور الرئيسي أو المركزي في الـ ٢٦ حالة هذه فإنها تقوم بأحد دورين: دور البطلة، أو دور المرأة الفلاحة الساذجة.

أما في دور البطلة فتجابه المرأة الفلسطينية الجندي الإسرائيلي وتشتبك معه في قتال جسدي وتتغلب عليه. وفيما يلي مثلان، حصلنا على الأول من مدينة جنين الواقعة في شمالي الضفة الغربية في نيسان ١٩٨٩، والثاني من مدينة غزة في أيار ١٩٨٩.

"في مدينة جنين وفي إحدى المظاهرات حصلت مشادة كلامية بين امرأة وجندي إسرائيلي، فطلبت منه أن يضع سلاحه جانباً لتريه من الأشجع هي أم هو. وفعلاً حصل ذلك، ووضع الجندي سلاحه جانباً فضربته وطرحته أرضاً، فأخذ الجندي يصرخ ويستنجد، وعندها حضر الجنود وخلصوه من بين يدي المرأة وضربوها."

"مرة مره طالعة في المنع، منع التجول، لقاها الجيش. قالها: وين رايحة؟ قالتله، بدي أجيب أكل لاولاد ابني اليتامى. قلها الجيش: روحي ع البيت! قالتله: والله بضربك! قالها الزابط: بدك تضربيني؟ قالتله: آه، بدي أضربك! قالها: تعالي اضربيني! راحت المرة هجمت على الزابط وضربته، ونزلت فيه ضرب، أجا جندي وضربها بالعوزي، وقعت على الأرض. لما وقعت على الأرض راح جندي شلح أوعيه (بدلته) ورمى الطاسة وتمدد جنبها، راحت المرة مسكت رقبته وخنقته، صار يصرخ، أجا الزابط والجنود يشدوا فيها مش قادرين، النسوان طلعوا وراحوا للمرة وخلصوا الجندي منها وأخذوها."

وتستطيع المرأة أن تصبح بطلة أيضاً بإظهار شجاعة كبيرة وضرب المثل لبقية الفلسطينيين كيف يتصرفون وقت الشدة حينما قد يشعر الضعفاء بأنهم محطمون. وهذا هو مغزى حكاية سمعناها في رام الله في حزيران ١٩٩٠:

"في مرة من قرية قرب جنين، إبنها ضرب قنبلة حارقة على الجيش وانمسك. أجوا هدموا بيتها. لما شافتهن هدموا البيت صارت تزغرت، أجا الضابط سألها: ليش بتزغرتي؟ قالتله: عشان ما كنش باقي حجار في شوارع البلد، ولما هدمتوا البيت صار في عندنا حجارة كثير."

وغالباً ما تنحصر الأعمال البطولية التي تقوم بها نساء شجاعات في حماية الشبان الصغار وتخليصهم مما قد يلحقه الجنود الإسرائيليون بهم من أذى، وكيما يحققن هذا الهدف على النساء أن يكن مبدعات وجريئات ومستعدات لبذل أغلى التضحيات. ومن هنا يتوجب على المرأة أن تخاطر كثيراً حتى تنقذ شاباً من إلقاء القبض عليه، كما كان الحال في القصة التالية التي سمعناها في رام الله في تموز ١٩٨٩.

"في المرحلة الأولى من الانتفاضة اشتهرت النساء بدورهن في تخليص الشباب من أيدي الجنود عندما يتم اعتقالهم خلال المظاهرات. في مدينة رام الله اعتقلت دورية الجيش أحد الشبان، فما كان من امرأة كانت تتحوج (تشتري) في رام الله إلا أن رمت بنفسها على الدورية وأخذت في البكاء والصراخ وهي تقول أن هذا ابنها وما عمل شيء، بس كان ماشي معها في السوق، وتسحب بالشاب من الدورية، واستمرت بذلك إلى أن تجمع الناس حولها واستطاعت تخليصه من الدورية، وبعد أن أمسكت بيد الشاب ومشت قليلاً سمعها أحد المارة تقول: ابن مين انت يا خالتي؟!"

وأحياناً يتحتم على المرأة أن تتورط في مواقف مربكة وصعبة كي تحول دون اعتقال شاب صغير. والحكاية التالية سمعناها من امرأة غزية في الأربعين من العمر وذلك في تموز ١٩٨٩.

"مرة الجيش اقتحم مستشفى "الشفا" لاحقين شاب صغير كان رامي عليهم مولوتوف. راح الشاب دخل قسم الاستقبال، وين بده يتخبا؟! التخم، مش عارف وين بدو يروح. كانت مره خانيونسية لابسة "داير وقعنه"، نادت عليه وخبته تحت داريها بين رجليها وقالتله: انت زي ابني. الجيش داخ وهو يدور عليه وهي مخبياه. بعد ما راحوا قامت وطلعته."

وهذا الحوار موضوع واسع الشعبية، وقد جمعت هذه الحكاية من عدة أنحاء من المناطق المحتلة. في بعض الروايات تحدد الحكاية عمر الشاب الصغير على أنه ثماني أو تسع سنوات، أما الاختبار الأصعب لامرأة فهو محاولة إنقاذ شاب صغير بشكل يقترب من المس بشرف العائلة. الحكاية التالية سمعناها من امرأة في العشرين من العمر من نابلس في نيسان ١٩٨٩:

"في حارات نابلس القديمة في الانتفاضة حدثت مشاكل في إحدى الحارات مما أدى إلى هروب شاب إلى بيت لم يكن فيه سوى امرأة وابنتها نائمة "أي بنت" في غرفتها، وبعد إغلاقها الباب مباشرة كان جنود الاحتلال خلف الشاب يطرقون الباب، فقالت المرأة للشاب: ادخل هذه الغرفة، وغير ملابسك... البس هذه البيجاما ونم جانب ابنتي، أرجوك اسرع ولا تتردد! ذهب الشاب... فتحت المرأة للجنود فقالوا لها: شاب دخل عندك! قالت: لا يوجد أحد في البيت سوى انا وابنتي وزوجها، ادخل وانظر! دخل الجنود وفعلاً وجدوا رجلاً في السرير نائما وزوجته... خرج الجنود، وبعد ذلك بساعة خرج الشاب من البيت وشكر المرأة كثيراً، وبعد يومين جاء للمرأة وقال: انت أمنتيني على بنتك وأنا كنت قد الأمانة، لذلك أنا جاي أخطب بنتك لتكون زوجة لي." يبقى علينا أن نفترض أن الأم وابنتها وافقتا على طلبه وعاش الزوجان في سعادة بعد ذلك.

وعلى كل حال، فليس في وسع النساء، مهما يبذلن من جهد، أن ينقذن جميع الشباب، ولا مناص من أن يقتل بعضهم ويصبحوا شهداء، لكن، وحتى في حالة الشهادة، فإن في وسع المرأة أن تحاول تخليص جثمان الولد والحيلولة دن أخذه إلى "مستشفى أبو كبير" حيث يشرحه أطباء الجيش أو يقومون بما هو أسوأ، كسرقة أعضاء من الجسد لغرض الزرع، وفيما يلي قصة تظهر أن جهود امرأة أثمرت وأن الجثة تم إنقاذها، سمعنا الحكاية من ربة بيت في الخامسة والعشرين من العمر من غزة في تموز ١٩٨٩.

> "واحد من الشباب استشهد، صاحبه حمله على كتفه، صار يقول، استشهد! استشهد! مش عارف وين يروح، والطخ زي القلية. شافته مرة قالتله: ادخل! دخل عندها قالها: خبيه، خبيه، بلاش "أبو كبير". والمرة عندها فرن طين زي الطابون وجنبه كوم حطب كبير، قامت فتحت فتحة بين الحطب وخبته وحطت الحطب عليه. الجيش لحقوا الشاب يفتشوا على الشهيد ودخلوا الدار وفتشوا كل الدار ملقوش إشي."

وبموجب حكايا مجموعتنا فإن المرأة التي تحتل مركز الصدارة كممثلة للجانب الفلسطيني على مسرح الصراع، وإلى جانب الدور البطولي المبرز في هذه الحكايات بشكل أو بآخر، يمكن أن تقوم بدور واحد آخر فقط، وهو دور المرأة الفلاحة البسيطة والساذجة، وهو دور مشابه لدور "الغبي الحكيم" الذي تصوره حكايا جحا الطريفة والمحبوبة في العالم العربي. وشخصية "الغبي الحكيم" تنطق أحياناً بأقوال ساذجة أو سخيفة فإذا بها تكشف، ولو بدون قصد أو علم، حقيقة تتسم بالعمق والحكمة، وفي الحكاية التالية تقدم امرأة قروية ساذجة وبسيطة من قضاء رام الله جواباً يبدو في الظاهر عديم المعنى وغبياً، ولكن في العمق يبدو أنه يصور خلاصة النظام السائد في المناطق المحتلة بعد نشوب الانتفاضة.

> "في بداية الثمانينات أغلقت السلطات بيت أحد أفراد مجموعة مسلحة من قرية في منطقة رام الله، وخلال الانتفاضة جاء الشباب وفتحوا البيت وأصلحوه وأرجعوا أهله إليه. وفي إحدى المداهمات اكتشف الجيش ذلك فسأل صاحبة البيت: من الذي سمح لك بفتح البيت؟ فقالت: حاكم عسكري البلد!"

وفي حكاية أخرى من منطقة جنين تقوم امرأة عن جهل بتوجيه إهانات إلى ضابط إسرائيلي بإعطائه نعتاً يحمل معنى شديد الوقع بالنسبة لمعظم الفلسطينيين:

> "في جنين لما الشباب بدهم يقاهروا الجيش بنادوا عليهم: "يا هومو". مرّة مرة ابنها اعتقلوه الجيش، فراحت عند الجندي وقالتله: دخلك يا هومو، منشان الله يا هومو، بدي أشوف ابني!"

وفي روايات أخرى لهذه الحكاية يستعمل بدل تعبير "هومو" تعبير "ممزير" (بندوق) أو "زونا" (مومس).

وأخيراً فإن امرأة من مخيم اللاجئين "عسكر" تبرز أيضاً، من دون قصد، التناقض الأساسي بين أن يكون المرء عميلاً للسلطات الإسرائيلية وإنساناً شريفاً في آن واحد. فالذين يتعاونون مع سلطات الاحتلال في المناطق المحتلة يأخذون رشاوي من المواطنين الفلسطينيين مقابل خدمات مثل الحصول على تصريح سياقة أو رخصة سيارة أو تصريح سفر وما اشبه، ويقوم العميل أحياناً بتلقي الرشوة دون تقديم المقابل. وها هي حكاية من نابلس في كانون الثاني ١٩٩٠.

> "مرة ختيارة راحت تعمل تصريح، وقفت باب الإدارة المدنية وصارت تصيح: يا ناس، ما تعرفولي عميل ابن حلال يختم لي هالتصريح؟"

ونأتي الآن إلى الـ ١٩ حكاية حيث تظهر النساء في دور مساعد وليس قيادياً ضمن طاقم يمثل الجانب الفلسطيني من الصراع أو المقاومة المصورة في حكاياتنا، وفي هذه الحالات جميعا يتألف الطاقم الفلسطيني أساساً من أم وابنها، ويكون الولد وليس الأم هو الشخصية الرئيسية في الحكاية، ولكن الأم تنال بعض الفضل أو المجد لصلتها كأم للبطل. ويظهر طاقم الابن والأم في موقفين أساسيين: حين يولد الابن وحين يموت كشهيد، وقبل كل شيء فإنه ليس بالشيء القليل إنجاب طفل فلسطيني يفترض أن يقدر له أن يصبح أحد الملثمين، كما يبدو من الحكاية الطريفة التالية التي سمعناها في القدس الشرقية في حزيران ١٩٩٠:

> "امرأتان واحدة فلسطينية والثانية مصرية في مستشفى ولادة، الفلسطينية كانت تصرح بشدة بينما المصرية بقيت هادئة، فجاء الدكتور وقال للفلسطينية: شو هالصراخ كله، هاي في وحدة وضعها نفس وضعك وما بتصرخ!؟ فأجابته الفلسطينية: اللي بدها تجيب ملثم مثل اللي بدها تجيب رقاصة!"

تستطيع المرأة الفلسطينية أن تفخر لمجرد ولادة ذكور لأنهم، حتى وهم أطفال أو فتيان، يوازون الرجال:

> "في مرة من غزة كان عندها ٧ أولاد فاستشهد منهم اثنان وبقي خمسة، وقد صممت أن تنتقم لهم، فكانت في كل مظاهرة تجدها في الأول. وفي مرة بدون وعي حملت سطل الميّ المحلى بالسكر وسكبته على أحد الجنود، وصار الجنود يعرفوها ودايما يطاردوها. وفيه مرة دقوا عليها في بيتها وصرخوا: وين الرجال، في رجال في البيت؟ فأشارت بأيديها رقم خمسة وقالتلهم: عندي خمس رجال. دخل الجنود لاعتقالهم فرأوا أن الرجال الذين أشارت إليهم ما زالت أعمارهم تتراوح من سنة إلى ٤ سنوات."

ويحق للمرأة الفلسطينية طبعاً أن تفخر بأطفالها الذكور لما عرف عنهم من أنهم هم الذين أشعلوا الانتفاضة، وأنهم يبدأون الكفاح ضد الجنود الإسرائيليين حتى قبل أن يغادروا أرحام أمهاتهم، والقصة التالية من غزة سجلت في حزيران ١٩٨٩:

"في أحد أيام منع التجول كانت امرأة تعاني من آلام المخاض فأخذها الجنود إلى مستشفى عسكري لكي تلد، وعند الولادة اتضح أنها تحمل توأما، وعندما خرج الطفل الأول من بطن أمه ورأى الجميع حوله في زي عسكري التفت إلى الخلف وصاح للتوأم الثاني "أبو حميد! أبو حميد! مطوقة! ارميلك دبشة!"

إن من يسمع هذه القصص ويظل مرتابا في شجاعة الأولاد الفلسطينيين يستطيع أن يجد التأكيد لدى الجنود الإسرائيليين الذين يعترفون بجرأة هؤلاء الأولاد كما في القصة التالية من غزة:

"وحدة كانت والدة وراجعة من المستشفى... في منع تجول، وبدها تروح على بيتها. دكتور مروّح ومعاه تصريح أخذها في طريقه. في الطريق لقاهم الجيش ووقفهم. قال للدكتور: وين؟ الدكتور قاله: ست والدة ومروحة على بيتها. الزابط سأل المرة وقالها: شو ولدت؟ قالتله: ولدت ولد! قالها: أو ولد... وين إيده أشوفها! قالتله: ليش؟ قالها: عشان أشوف إذا في بإيده حجر."

أما الموقف النموذجي الثاني حيث يظهر فيه طاقم الأم والابن فهو حين يكون الابن الذي هو الشخصية الرئيسية شهيدا، وتظهر المرأة في الصورة خلال عدة نماذج من العلاقات والصلات مع الشهيد والتي تنبع كلها من الافتراض الضمني بأن أقوى صلة يمكن أن تكون للشاب هي مع أمه. وهكذا فإن الشهيد في حكاياتنا يصور في الغالب كما لو كان على علم مسبق بموته، وأحيانا إلى درجة تحديد الوقت والمكان، وهو يواجه الموت عن قصد ومعرفة وببطولة، والشهيد لا يفشي سره عادة للآخرين، ولكنه يكشف فقط بعد موته، ومن خلال تحليل تصرفات الشهيد خلال الأيام الأخيرة من حياته، وإذا كان للشهيد أن يفشي سره لأي كان قبل موته فذلك لأمه كما فعل هذا الشهيد من غزة:

"في شاب أخته أجت من بره، جابت له ملابس جديدة، لبسها وفي المساء لم يخلعها. أجا لأمه وقالها: يما أنا حاسس بدي أموت بكرة، وعلشان هيك بدي أنام عندك هذي الليلة.

يا ولد! اسم الله عليك، أيش مالك؟

والله زي ما بقولك، أنا بكره راح استشهد.

نام عندها، الصبح أفطر وغسل ولبس البوت وظل بالأواعي الجديدة. قال لصاحبه: لازم نورجيهم (كانت حادث المقطورة في أول الانتفاضة). صارت الملحمة، كل الشباب لم يصابوا رغم الطخ الكثيف، هو أصيب وفعلا استشهد، ولما شيعوه صار النعش يجري جري والناس تجري معاه."

وحتى إذا أحجم الشهيد عن إخبار والدته بما عرف أنه مكتوب له، فإن الجميع بما فيهم الشباب يعرفون أن الشخص الوحيد الذي يريد له الشهيد أن يراه، وأن يراه هو، قبل موته إنما هو أمه، والقصة التالية سمعت في رام الله في تموز ١٩٨٩:

"الشهيد محمد سامي من قدورة – رام الله، استشهد بتاريخ ١٠/ ٥/ ١٩٨٩ نقله الشباب إلى مستشفى رام الله وأكد الأطباء أنه ميت، فأخذ الشباب الجثة إلى بيته حتى تراه أمه وأهله قبل الدفن، وعندما وضعوه على السرير أكدت أمه والأقارب وبعض الشباب الذين كانوا متواجدين في الغرفة أنه فتح عينه ونظر إلى أمه للحظات ثم أغلقها."

ومن الواضح أن أعز الناس على الشهيد هو أمه، ويبدو أن الشهيد تتجاذبه أحياناً رغبتان: رغبة العيش من أجل أمه الحقيقية، ورغبة الموت من أجل الوطن الأم. وفي الحكاية التالية المسجلة في القدس الشرقية في كانون الثاني ١٩٩٠ تحل الأم المشكلة لابنها بإيجادها رمزاً يوفق بين الأمرين بالتساوي تقريباً، والذي يأخذه الشهيد معه إلى العالم الآخر:

"جاب شاب لأمه علم كبير وقال لأمه: في مظاهرة في البلد، هذا العلم إذا استشهدت إوعِك ما تكفنيني فيه. بعد ما نزل قامت أمه مزعت العلم وحرقته خوف بيجي الجيش على الدار. بعد نص ساعة سمعت خبر استشهاد ابنها... احتارت، وبعدين قامت جمعت أواعيها ومزعتهم وخيطت منهم علم وكفنت فيه ابنها."

والصلة والاتصال بين الأم وابنها لا تنقطع حتى بعد مواراة الشهيد التراب، فالموت ليس بالحاجز الكافي لذلك، وروح الشهيد تبقى على اتصال مع الأم فهي تراه في أحلامها كما في هذه الحكاية المسجلة في نابلس في نيسان ١٩٨٨:

"في أم شهيد قالت إنه في صباح اليوم اللي استشهد فيه ابنها استحم ولبس بدلة عرسه وحط عطر وتبادل الحديث مع أهله وزوجته ثم نزل (إلى البلد)، وإذا به قد أصيب برصاص الاحتلال واستشهد. وقالت أمه أنه بعد ذلك ظهر لها وهي نائمة وقال لها انه بخير وسعيد، وإذا أرادت أن تراه فهو يكون دائماً موجودا الساعة الرابعة، ولكن لم يقل لها أين يكون موجودا أو كيف تراه."

وحتى في اليقظة ترى الأم ابنها الشهيد كما حدث حسب هذه الرواية من نابلس:

"أم شهيد ذهبت إلى المقبرة لزيارة قبر ابنها، فوجدته هو وزملاءه الشهداء يسيرون باتجاه الجامع ليؤدوا الصلاة في الجامع. نادتهم: تعالوا! فقالوا لها: لأ، إحنا هون في دار الحق، وعيشتنا هون أحسن!"

وتروج في البلاد مئات الأقاصيص عن أن الشهيد أسعد وأفضل حالاً في الحياة الآخرة مما كان على الأرض، وأمهاتهن هن اللواتي يجئن دائماً بهذه الأخبار، ومع أن الروح فقط هي التي تصعد إلى السماء إلا أنه في حالة الشهادة حتى الجسد يعكس السعادة الجديدة ببقائه نضراً ومبتسماً عدة أشهر بعد الوفاة:

> "أم الشهيد قالت أنها لم تودع ابنها بشكل كافي. صارت تطلب من شيخ القرية أن تأخذ "فتوة" شرعية لفتح القبر لترى ابنها الشهيد، فوافق لها وفتح القبر بعد عدة أشهر من استشهاد ابنها، فوجدت ابنها كما هو، وكان يبتسم، وكان صديق له قد وضع وردة تحت إبطه عند الدفن فلما فتح القبر وجدت الوردة قد نمت وتفتحت."

وأخيراً نأتي إلى الـ ١٥ حكاية التي تحتوي على شخصية بنت. ففي أربعة منها تظهر بنت أو مجموعة بنات في مركز الحكاية، ويمكن القول أنها قصص عن بنت أو أكثر، وفي الإحدى عشرة حكاية الأخرى تظهر بنت في السياق ولكنها ليست في الدور الرئيسي. وبشكل عام فإن البنت، كما تظهر في جميع هذه الحكايا (بما فيها الأربع الأولى وغيرها) شخصية ضعيفة، سلبية وغير فعالة.

وتظهر البنات كشخصيات مركزية في الحكايا الأربع الأولى ليس بسبب أعمال جريئة أو بطولية، بل لأن المجتمع يفترض أن البنات الصغيرات ضعاف وأهداف سهلة، ولذلك يستخدمن كرمز لضعف وهشاشة جماعة قد يريد المرء أن يضايقها أو يهينها. وهكذا فإنه حين يريد أهل قرية أو مخيم لاجئين في الضفة الغربية أن يسخروا من سكان القدس على افتراض أنهم لم يشاركوا في مجهود الانتفاضة كما ينبغي، فإنهم يروون قصصاً طريفة كالآتي:

> "مرة كان في نقطة تفتيش على مدخل القدس، ونزَّل الجندي كل الركاب وأخرَّهم حوالي ساعتين، وفتش هوياتهم. في الآخر سمح لهم يطلعوا في السيارة ويرَوْحوا. بعد ما دار الجندي ظهره ومشى، وإذا بنت من نواعم القدس جريئة كثير بتقول: وَل عليك يا آسي!"

أما في الحكايا الإحدى عشرة المتبقية فتظهر بنت صغيرة في دور ثانوي بالنسبة لشاب صغير يدعمه عادة شخص بالغ أو امرأة، وفي جميع هذه الحالات هناك رسالة شفافة توحي بما يجب ومالا يجب عمله في ظل الانتفاضة، ويتم إيصال الرسالة خلال تصوير تصرف شاب يكون شخصية الحكاية المركزية وتظهر بنت صغيرة في الحكاية ليس لأنها هامة بحد ذاتها بل لأن السياق يحتاج، إلى وجود بنت من أجل إيصال الرسالة. ويبدو أن هنالك نوعين من الرسائل مقصودة من هذه الحكايا الإحدى عشرة، أحدهما يتعلق بالزواج في ظروف الانتفاضة، وقد جرت العادة أن تكون الأعراس في المجتمع الفلسطيني مناسبات لقدر كبير من الاحتفالات والولائم قد تستمر أسبوعا كاملا أو أكثر، وقد تشمل ألوف الناس بما فيهم العائلة والأقارب

وأبناء العشيرة وزعماء المجتمع المحلي والأصدقاء والمعارف من جميع أنحاء البلاد. وفي بداية الانتفاضة أصدرت القيادة المشتركة للانتفاضة عدة مرات تعليمات تقضي بأن تتم الأعراس دون احتفالات، وذلك لن أعداداً كبيرة من المواطنين قتلوا وساد جو من الحداد العام فلا يصح والحالة هذه الاحتفال والمرح في جو يخيم عليه الألم والموت، كما أنه جرى حث الناس على توفير كل مواردهم لمجهود الانتفاضة وهذا أدى بدوره إلى عدم تشجيع التبذير الذي طالما رافق احتفالات الأعراس. وكثير من أقاصيصنا تحمل هذه الرسالة بكل بساطة لكن بشكل حكاية، فتظهر فتاة في كل من هذه الحكايات لأن الزواج يقتضي وجود عروس، والرسالة واضحة تماماً في الحكاية التالية المسجلة في رام الله في نيسان ١٩٨٩:

"في مدينة الخليل تزوج أحد الشباب وقرر أهل العريس أن يغنوا عندما يحضروا العروس إلى بيت العريس، وكانوا قبل مدة قد حضر بعض الشباب وأبلغوا أهل العريس بعدم الغناء وذلك مراعاة للظروف، لكن أهل العريس رفضوا الاستماع إلى الشبان، فقرر الشبان تلقين العريس درسا لا ينساه مدى الحياة. فعندما أحضروا العروس دخل بعض الشبان على أساس المباركة وطلبوا من العريس أن يذهب معهم إلى الباب، وبعد ذلك أخذوه إلى منطقة بعيدة وضربوه ومزقوا ملابسه وأبقوه عندهم ليلة العرس، والعروس بقيت في بيت والده، وأعادوه ثاني يوم العرس في الصباح، فإذا به يدخل البيت إلى عروسه وملابسه ممزقة."

في هذه الحالة كان العريس هو الذي دفع الثمن لأن عائلته رفضت احترام الظروف السائدة. وفي حكاية أخرى كانت أم العروس هي المتعجرفة والعروس هي التي عانت. وفي هذه المرة يأتي العقاب على أيدي الجنود الإسرائيليين ولكن الرسالة تبقى هي هي:

"في عروس من الجلزون، بدهاش تلبس بدلة بيضا، لكن أمها أصرت انها تلبسها بدلة بيضا، فوافقت العروس واشترت بدلة بيضا ولبستها. عملوا حفلة صغيرة، عزموا عليها الجيران، وأثناء ذهاب العروس إلى بيت عريسها حضرت ثلاث دوريات جيش وقالوا للعروس: القوى الضاربة في الجلزون منعت الزفة بالسيارات وأحنا بدنا نزفك غصب عنهم. فركبوها على بوز جيب الجيش وزفوها من الجلزون لحد مدرسة الوكالة."

وهاتان الحالتان تقولان لنا ما لا ينبغي عمله في العرس في ظل الانتفاضة، إذاً بأي شكل يجب أن يكون عرس الانتفاضة؟ لدينا في المجموعة مثلان، وهذا أحدهما:

"في واحد من الدهيشة، قبل يوم الحنة طلبه الحاكم العسكري لمقابلة، وبعدها رجع الساعة وحدة الظهر. بعدها رأساً صارت مظاهرة، طلع يدوّر على أخوه الصغير، شافه الجيش وأخذه على السجن. كانت الساعة صارت

ثنتين. عرفوا أهل المخيم إنه العريس اعتقل، وإنه كان قد اعتقل ثلاث مرات سابقة في الأيام اللي كانت معينة لزفافه. قرر أهل الدهيشة يروحوا على الحكم العسكري ويطلبوا الإفراج عن العريس لأنه يومها الحنا وثاني يوم الزفة. بعد هرج ومرج في مقر السجن، وافق الضابط على إخلاء سبيله، وكانت الساعة صارت سبعة المغرب. تدخلوا أهل الدهيشة ووافق أهل العروس إنهم يعملوا الحنا والزفة في يوم واحد، فجابوا سدر كبير عليه شوية سكر وشوية قهوة وسجاير وكولا، وحنوا، وزفوا، وخلال ساعة كان كل شيء خالص. وسافر العريس والعروس على القدس حتى ما ييجي الجيش في الليل يعتقله. وفي صباح اليوم التالي رجعوا على المخيم واعتقل العريس."

أما الرسالة الأخرى التي تحملها هذه الأقاصيص التي تظهر فيها بنات، فتتعلق بتصرف الشباب الصغار إزاء الفتيات اللواتي قد يشاركنهم في فعاليات الانتفاضة، فالمجتمع الفلسطيني بأغلبيته الساحقة محافظ ومسلم، وهناك بطبيعة الحال تقسيم واضح للعمل وفصل يكاد يكون تاماً بين الجنسين. مع بدء الانتفاضة أخذت بنات كثيرات، وخاصة في المعاهد العليا والجامعات، يشاركن في المظاهرات وفعاليات الانتفاضة الأخرى، ووقف المسلمون الأصوليون ضد هذا "الضلال" واستغلت السلطات الإسرائيلية هذا في الدعاية المضادة للانتفاضة. ويبدو أن المغزى السائد في الحكايات القليلة المتوفرة هو أن العلاقة يجب أن تؤدي إلى الزواج. كان هذا هو المغزى في الحكاية المذكورة آنفاً عن المرأة التي خبأت الشاب في فراش ابنتها، فعاد الشاب بعد بضعة أيام وطلب يد البنت. ونجد المغزى نفسه في الحكاية التالية:

"فتاة في الثامنة عشرة من العمر تسكن في أحد المخيمات، فقدت عينها نتيجة إصابة مباشرة برصاصة مطاطية في إحدى المواجهات، مما أفقدها جمال وجهها، فتركها خطيبها، فاستاء منه شباب المخيم وتقدم أكثر من شاب لخطبتها مما أحرج خطيبها فعاد واعتذر، وتزوجوا، ويشاهدون الآن في معظم المواجهات سوية".

## تلخيص واستنتاجات

تناولت هذه المقالة دور المرأة الفلسطينية في الانتفاضة كما تصوره أقاصيص الانتفاضة المتداولة شفويا بين الفلسطينيين في قطاع غزة والضفة الغربية، ويمكن تلخيص بحثنا بقسمة المجتمع الفلسطيني إلى جزأين رئيسيين: الرجال والنساء، وقسمة كل من هذين الجزأين إلى جزأين ثانويين: الصغار والبالغين. وحسب مقياس العائلة التي هي حجر الزاوية في المجتمع الفلسطيني فإن هذه الأجزاء تترجم إلى: الآباء والأمهات والبنون والبنات.

أما بالنسبة للعدد فإن الأبناء يظهرون في الأكثرية الساحقة من الحكايات، ويليهم الأمهات، فالبنات، وبالتالي الآباء. ويظهر الأبناء كالشخصيات الرئيسية في الحكايا وكأبطال في الصراع على السواء. أما الأمهات في الأدوار الرئيسية فيظهرن إما كبطلات أو "أغبياء وحكماء" وفي الأدوار الثانوية، فتأخذ الأمهات دور إنجاب الأبناء وتدريبهم وحمايتهم ومن ثم تقديمهم أضاحي على مذبح القضية الفلسطينية، أما البنات فضعيفات ومعرضات للأذى، فيما يغيب الآباء تماماً عن الصورة، وفي الحالات القليلة التي يظهرون فيها يظهرون كأشخاص يستحقون الشفقة، متخاذلين تحميهم زوجاتهم أو أبناؤهم من إهانات الجنود الإسرائيليين اللفظية أو الجسدية.

وعلى الرغم من حقيقة أن الأبناء والذكور الصغار يظهرون في معظم هذه الأقاصيص ويقومون بدور البطولة ويتحدون العدو وينازلونه في معارك قاتلة، فإن النساء البالغات أو الأمهات هن اللواتي يبدين الشخصيات الأقوى وعمدة الأسرة العربية الفلسطينية، حين نستعرض مجموعة أقاصيص الانتفاضة كاملة، وهكذا فإن الشباب غالباً ما يحتاجون دعم الأمهات الجسدي والمعنوي، والأمهات يقدمن بدورهن، وعن طيبة خاطر ومقدرة، هذا الدعم لأبنائهم ولسائر أفراد الأسرة، لكن لا يبدو أنهن بحاجة إلى مساعدة أو حماية من الآخرين. هناك قاعدة شرق أوسطية – عربية، إن لم تكن عالمية، بالنسبة للعلاقات الاجتماعية تقول أن الذي يعطي هو أقوى من ذاك الذي يأخذ، وبهذا المعنى فإن الأم الفلسطينية هي التي تبدو الأقوى والأكثر صلابة في الأسرة.

إن الأمهات اللواتي ينجبن الملثمين، ويربينهم ويدربنهم منذ نعومة أظفارهم حتى يصبحوا رجالاً، وبعدها يقدمنهم كشهداء حين يحتاج المجتمع ذلك، وحتى أنهن يتأكدن من أن أبنائهن الشهداء سعداء في "دار الحق الآخرة" ، هن اللواتي يضمن استمرارية الجماعة.

# أقاصيص شعبية من الانتفاضة

القصص التي سأتحدث عنها هنا تشمل حوالي ٢٠٠ قصة كنت قد بدأت بجمعها حوالي منتصف عام ١٩٨٨ وقد ساعدني في جمعها بعض طلبة جامعة بيرزيت ممن درسوا معي مساق "مدخل إلى علم الفولكلور" أثناء هذه المدة، وقد كثف الجمع خلال شهري حزيران وتموز من عام ١٩٨٩ حيث قام أربعة من مساعدي البحث بالتجول في جميع نواحي الضفة والقطاع لجمع هذه القصص وألوان أخرى من التراث الشعبي، وقد قام مركز "إحياء التراث" مشكوراً بدفع رواتب هؤلاء المساعدين. هذه القصص جميعها تدور حول أحداث الانتفاضة وظروفها، وأشير إليها بالتعبير "أقاصيص شعبية" بمعنى أنها ليست شهادات مقدمة من قبل شهود عيان حول الأحداث التي تتحدث عنها القصص أو من قبل أشخاص اشتركوا في هذه الأحداث، ولا هي قصص ألفها أشخاص معينون معروفون، وإنما هي أشبه بإشاعات وسمعات يتناقلها الناس ويعيدونها ويكررونها ويطورونها ويبلورونها، ولا يعرف أحد أصلها أو منشأها فهي بذلك تعبر عن ضمير الشعب أو بعض فئاته، وعن أحلامهم وآمالهم ومخاوفهم وهمومهم. وهي بذلك صور إسقاطية حقيقية لما يدور في أذهان هؤلاء الناس وما يجول في ضمائرهم، ولكنها بشكل عام ليست صوراً حقيقية من الواقع، مع أنها قد تحتوي على بذور قليلة من الواقع حيكت القصة في الأساس حولها.

إن هذه القصص غنية بالمعلومات ويمكن تحليلها بمئات الطرق ومن مئات الزوايا، وسأكتفي هنا بإلقاء نظرة سريعة على هذه الأقاصيص من زاوية واحدة فقط، أحاول

من خلالها التعرف على أبطال هذه القصص أو الأشخاص الذين يكونون محور الأحداث فيها. ويجب أن أبين أن هذه ليست، حتماً، أفضل الطرق لتحليل هذه القصص أو أهمها، وإنما اخترتها لأنها تبرز بعض الجوانب الهامة لهذه الأقاصيص.

## من هم الأشخاص المحوريون في هذه الأقاصيص؟

إن نظرة سريعة إلى القصص التي جمعتها تبين أن أهم المشتركين في الانتفاضة من الطرف العربي هم الأطفال الذكور، ثم الشباب، ثم النساء، ثم الصبايا. أما الرجال والإناث من الأطفال فليس لهم تقريباً أي دور يذكر، وسأعطي فيما يلي صورة نموذجية مركبة لكل من هذه الأدوار ثم أتبع كل صورة بأمثلة قليلة من القصص توضحها.

### الطفل البطل

"الولد" هو الشخص الرئيسي أو المحوري في قصص يفوق عددها تلك التي تدور حول أي شخصية أخرى في الانتفاضة. وشخصية الطفل في هذه القصص تشبه إلى حد كبير شخصية "نص نصيص" في الحكاية الخرافية التقليدية، فهو صغير السن وصغير الحجم بالنسبة إلى سنه، وقد يكون مظهره غريباً ومضحكاً بحيث يكون قد اكتسب لقباً طريفاً يصف مظهره. هذه الصفات تجعل البطولات التي يقوم بها مستغربة ومستهجنة أكثر مما لو قام بها شخص عادي. ويظهر هذا الطفل بأسماء طريفة مثل "القجّة" و"الخريب" و"الشبر" و"شنعم" و"حنون" وهو عادة يعذب الجنود ويستهزئ بهم. وفيما يلي بعض الأمثلة من القصص التي تدور حول "الطفل البطل":

أ. "خالد العراقي" من جنين كان لقبه "القجة". كان مغلب السلطات ودايماً الجيش يفتش عنه. وانجرح عدة مرات ولكن ما قدروش يمسكوه. أخيراً شافوه اليهود وطخوه، بس ما قدروش يمسكوه، وأخذوه الشباب على المستشفى واضطروا أنهم يقطعوله الطحال، ولما شالوا الطحال لاقوا طحال صغير تحت الطحال الأول. وظل عايش، وطاب، وروّح، ورجع يشترك في المظاهرات.

ب. كان طفل في الجلزون يحذف حجارة على الجنود، مسكوه الجنود، قالوله: مين اللي بعثك تحذف حجارة على الجنود؟ قالهم: أخوي محمد! أخذوه وراحوا على البيت حتى يعتقلوا أخوه محمد، والا محمد طفل صغير عمره شهر واحد في حضن أمه.

ج. أصيبت امرأة بالرصاص في مظاهرة، وكانت حبلى ونقلت في سيارة إسعاف إلى أقرب عيادة. لحق بها الجنود ووضعوها تحت الحراسة وهي

مصابة. أثناء محاولة إخراج الرصاصة حصل عندها مخاض فولّدها الطبيب، وكان ابنها اللي عمره ثلاث سنوات في غرفة مجاورة، وعندما خرج الطبيب بالمولود وهو يصرخ قال للطفل (ابن الثلاث سنوات): هذا أخوك، ليش هيك ببكي؟ فقال له الطفل: أخوي ببكيش، هدا بقول للجندي الحارس "بيعه، بيعه".

د. شبل في مخيم الفارعة أطلق عليه اسم "الشبر" لقصر قامته، كان يدخل إلى سجن الفارعة باستمرار من خلال فتحة في الأسلاك الشائكة ويوخذ معه سجاير وطعام وجرائد للمعتقلين ويمضي معظم الوقت معهم يسمع أخبارهم وينقل لهم أخبار من خارج السجن، وفي إحدى المرات جاء موعد العد (عد المساجين) وهو موجود فعدوا عدة مرات وكل مرة يكون العدد زايد، وأخيراً اكتشفت إدارة السجن وجود الشبر، وبعد ذلك زاد العدد الفعلي واحد.

### الشاب البطل

هو أنضج من الطفل البطل وجدي أكثر منه، فبدل أن يعذب الجيش أو يغلبهم فهو يقوم بعمليات عسكرية جدية، وهو يقضي حياته مطارداً ومشرداً وقد لا يعود إلى بيته إلا مرات قليلة، ولا يعرف أهله عن مكان وجوده. من الأمثلة على ذلك:

أ. شاب من قرية إذنا (الخليل) اعتقل بتهمة حيازة أسلحة بعد أن اعترف عليه أحد أصدقائه، وخلال التحقيق صمم على تنفيذ فكرة معينة، فاعترف للمخابرات أن لديه أسلحة، وذهب مع دورية ليدلهم على مكان الأسلحة، وقادهم إلى إحدى المغر في منطقة الخليل، ودخل المغارة كي يحضر الأسلحة ولم يعد طوال اليوم فما كان من الجيش إلا أن قام بنسف المغارة ولكنهم اكتشفوا بعد ذلك أن للمغارة باباً خلفياً على مسافة بعيدة من الباب الأمامي. ويقال أن الشاب بقي مطارداً وساهم في عدة عمليات إلى أن استشهد في عملية "بيت اولا".

ب. في واحد من الدهيشة قبل يوم الحنّا طلبه الحاكم لمقابلة، وبعدها رجع الساعة وحدة الظهر، بعدها رأسا صارت مظاهرة طلع يدوّر على أخوه الصغير، شافه الجيش وأخذوه على السجن. كانت الساعة صارت ثنتين، عرفوا أهل المخيم إنه العريس اعتقل، وإنه كان قد اعتقل ثلاث مرات سابقة في الأيام التي كانت معينة لزفافه. قرر أهل الدهيشة يروحوا على الحكم العسكري ويطلبوا الإفراج عن العريس لأنه يومها الحنّا وثاني يوم الزفة. بعد هرج ومرج في مقر السجن وافق الضابط على إخلاء سبيله، وكانت الساعة صارت سبعة المغرب. تدخل أهل الدهيشة ووافق أهل العروس انهم يعملوا الحنا والزفة في يوم واحد، فجابوا سدر كبير عليه شوية سكر وشوية قهوة

وسجاير وكولا، وحنّوا، وزفّوا، وخلال ساعة كان كل شيء خالص. وسافر العريس والعروس على القدس حتى ما ييجي الجيش في الليل ويعتقله، وفي صباح اليوم التالي رجعوا على المخيم، واعتقل العريس.

ج. في صبية من مخيم الدهيشة عمرها ١٧ سنة مثقفة، مع شاب من نفس المخيم عمره ١٨ سنة قرروا انهم يتجوزوا، وأهلهم موافقين، ولكن الشاب إله حوالي سنة من المطاردين وبيجي كل أكم من يوم يزورها. لما تقرر موعد كتب الكتاب، كتبوا على الحيطان إنه موعد كتب كتاب فلان على فلانة في تاريخ كذا، الساعة كذا، حتى يعرف الخطيب وينتا (متى) يحضر. يوم كتب الكتاب مكانوش متأكدين إنه قرأ الإعلان اللي على الحيطان وإنه رايح يحضر. مرت ساعتين على الموعد ومحضرش، بعدين أجت مجموعة من الشبان الملثمين، شافوا مين موجود في القاعة، ولما تأكدوا انه مفش حدا غريب، عملوا زامور خطر، أجا العريس، وكتبوا الكتاب وأخبروه عن موعد الزفاف، وراح وما رجع إلا وقت الزفة.

## المرأة "البطل"

المرأة التي نراها في هذه القصص هي المرأة القروية (أو في مخيم من أصل قروي) البسيطة التي تلبس الثوب الفلاحي الواسع وهي في منتصف العمر، واثقة من نفسها، ومؤمنة بالانتفاضة، ومستعدة للتضحية بكل شيء لدعم النضال. ويظهر أهم دور لها في مجابهة الجنود والالتحام معهم في صراع جسدي من أجل إنقاذ الأطفال والشباب من بين أيديهم. ومن الأمثلة على ذلك:

أ. في مدينة رام الله اعتقلت دورية جيش أحد الشبان، فما كان من امرأة كانت تتحوج في رام الله إلا أن رمت بنفسها على الدورية وأخذت بالبكاء والصراخ وهي تقول انه هذا ابنها وما عمل شيء بس كان ماشي معها في السوق، وتسحب بالشاب من الدورية. واستمرت بذلك إلى أن تجمع الناس حولها واستطاعت تخليصه من الدورية. وبعد أن أمسكت بيد الشاب ومشت قليلاً سمعها أحد المارة تقول: ابن مين انت يا خالتي؟

ب. في حارات نابلس القديمة في الانتفاضة حدثت مشاكل في إحدى الحارات مما أدى إلى هروب شاب إلى بيت لم يكن فيه سوى امرأة وابنتها نائمة (أي البنت) في غرفتها. وبعد إغلاقها الباب مباشرة كان جنود الاحتلال خلف الشاب يطرقون الباب. فقالت المرأة للشاب ادخل هذه الغرفة، وغير ملابسك... إلبس هذه البجاما ونم جانب ابنتي، أرجوك لا تتردد. ذهب الشاب... فتحت المرأة للجنود فقالوا لها: الشاب دخل عندك: قالت لا يوجد أحد في البيت سوى أنا وبنتي وزوجها، ادخل وانظر!! دخل الجندي

وفعلا وجد رجلا في السرير نائم وزوجته... خرج الجنود وبعد ذلك بساعة خرج الشاب من البيت وشكر المرأة كثيراً، وبعد يومين جاء للمرأة وقال: انت أمنتيني على بنتك وأنا كنت قد الأمانة، لذلك أنا جاي أخطب بنتك لتكون زوجة لي.

**الشهيد**

هنالك شخصية تأخذ دوراً هاماً في هذه القصص وهي شخصية الشهيد. ولا شك أن قصص الشهيد تؤدي وظيفة هامة في حض الأحياء على النضال والاستشهاد، وتعطيهم صورة بطولية يقتدى بها، وصورة جميلة بعد الموت تهوّن، إذا لم تحبذ، الموت. من أهم مواصفات الشهيد أنه يعلم عن استشهاده قبل مدة، فيودع أهله وأصدقاءه ويجهز نفسه لملاقاة الموت، ولا يجبن عن مواجهته بل يذهب إليه راغباً راضياً، ويظهر بعد الموت راضياً سعيداً بنصيبه ويكون جسمه جميلاً ورائحته ذكية حتى بعد أشهر من استشهاده. من الأمثلة على ذلك:

أ. أم الشهيد قالت أنها لم تودع ابنها بشكل كافي. صارت تطلب من شيخ القرية أن تأخذ "فتوة" شرعية لفتح القبر لترى ابنها الشهيد، فوافق لها وفتح القبر بعد عدة أشهر من استشهاد ابنها، فوجدت ابنها كما هو، وكان يبتسم، وكان صديق له قد وضع وردة تحت إبطه عند الدفن فلما فتح القبر وجدت الوردة قد نمت وتفتحت.

ب. أم شهيد قالت إنه في صباح اليوم اللي استشهد فيه ابنها استحم ولبس بدلة عرسه وحط عطر وتبادل الحديث مع أهله وزوجته ثم نزل (إلى البلد)، وإذا به قد أصيب برصاص الاحتلال واستشهد. وقالت أمه انه بعد ذلك ظهر لها وهي نايمة وقال لها إنه بخير وسعيد وإذا أرادت أن تراه فهو يكون دائماً موجود الساعة الرابعة، ولكن لم يقل لها أين يكون موجوداً أو كيف تراه.

**الفتيات والرجال**

بشكل عام يظهر من هذه القصص أن الانتفاضة تقوم على أكتاف الصغار من الذكور والكبيرات من الإناث أما الفتيات فلا يظهرن في القصص إلا نادراً، وفي هذه الحالات القليلة فهن في دور جانبي سلبي، مثل تلك التي ينام إلى جانبها أو يستحم معها الشاب متظاهراً أنها زوجته، ولا يظهر من القصص أنها حتى في هذا الدور تقوم بأي شيء لتساعد أمها أو تساعد الشاب (أرجو أن يكون واضحاً أنني لا أقول أن ليس لهن دور بل أن القصص لا تظهر لهن أي دور هام).

الرجال أيضاً لا يلعبون دوراً هاماً في هذه القصص، وعندما يظهرون في دور جانبي فهم يظهرون في دور الضحية التي لا تتذوق ولا تتفهم الوضع فيأتي الأطفال أو النساء لإنقاذها. وهذه بعض الأمثلة عن دور الرجال الكبار في الانتفاضة كما تصوره القصص:

أ. طلب أحد الضباط من رجل كبير السن أن ينزل علماً كان مرفوعاً على شجرة، فتصدى ابن الرجل وعمره ٩ سنوات وقال لهم: أبي لا يستطيع أن ينزل العلم، أنا أستطيع أن أنزله. وصعد إلى الشجرة بسرعة، وكانت الشجرة عالية جداً، وأنزل العلم. وعندما سلم العلم إلى ضابط الدورية قال له الضابط بالحرف الواحد: أنزع أشرطتي الثلاثة (مشيراً إلى رتبته العسكرية) إذا لم تكن أنت نفسك الذي وضعت العلم.

ب. في ولد في قلنديا عمره ٧ – ٨ سنين اعتقلوه السلطات وقعدوا يحققوا معاه.

في التحقيق سألوه: شو اسمك؟

قالهم: محمود البياع.

شو اسم ابوك؟

محمود البياع

مش معقول، بصرش هيك، اسمك واسم أبوك نفس الشيء.

قالهم: هيك بعرف!!

بعدين تركوه روح، وحكى لأهله شو صار معه، قالوله: وليش قلت هيك؟

قالهم: لأنه أبوي شب بذبحوه، أما سيدي ختيار بجوز ما يوخذوهوش!!

ج. في قرية بني نعيم (من قرى الخليل) حضر الجيش لاعتقال شاب من بيته فأخذت أخواته يطلقن الشتائم على الجيش ويقلن: يلعن أبوكم وأبو شامير معكم! وكررنها عدة مرات، فجاء ضابط الدورية على والدهن وقال له: يكفي عاد، عيب، خليهن يسكتن!! فصاح الوالد ببناته: خلص عاد، بكفي، يلعن أبوكن على أبو شامير معكن.

د. في حارة دار أبو سنينة في الخليل هجم المستوطنون على منطقة وأصابوا دار أبو محمد أبو سنينة فخرج هو وأولاده يطاردون المستوطنين واستقروا على تل مرتفع وأخذوا يضربون الحجارة والقناني الفارغة وما توفر لديهم. وتدخل الجيش لفك الاشتباك، وحضر أحد الضباط وطلب من أبي محمد التوقف عن الضرب، فقال له أبو محمد: لا يا عمي، انتو جماعة محترمين، إحنا بدناش نضربكم، إحنا بدنا نضرب اخوات الشرموطة المستوطنين!!

### الحيوان البطل

هنالك عدد لا بأس به من القصص التي يبرز فيها الحيوان، مثل القط أو الكلب ولكنه غالباً ما يكون الحمار. ويأتي الدور من أن الأطفال أو الشباب يلجئون إلى تعليق العلم الإسرائيلي أو صورة شامير على الحيوان (غالباً على مؤخرة الحمار) فيأتي الجنود فيقتلون أو يعتقلون الحيوان:

أ. في ولاد صغار في مخيم طولكرم ربطوا طابة في رقبة قطة صغيرة ودخلوها تحت السياج على المركز. انتبه الحارس واتصل بالمسؤولين. لحقوها بدهم يمسكوها، وقرر رئيس المركز ترحيل كل اللي بالمركز. وراحت البسة نامت تحت سيارة، أجو خدروا البسة، وأجا خبير المتفجرات، ولما اكتشف ما فيهاش إشي أفرغوا سلاحهم في البسة ورموها ع المخيم والولاد يضحكوا عليهم من بره.

ب. شخص من سلوان كان ماشي مع حمارة ذات يوم، شافوه الجنود، طلبوا منه أنه يمحي الكتابات عن الحيطان فرفض الشخص، فهم الجنود بضربه، ولكن الحمار لم يهن عليه صاحبه وقام برفس الجنود برجليه فأصاب جنديين ويقال أن الجنود اعتقلوا الحمار.

### الجندي الضائع

أما من الجانب الإسرائيلي فإن المشتركين أو اللاعبين هم الجيش أو الدورية. وقد يظهر أحياناً ذكر الضابط أو الحاكم العسكري ولكن تبقى صورة السلطات الإسرائيلية ممثلة بالجيش بشكل عام ولا تظهر أدوار مبلورة وواضحة يمكن تمييزها عن بعضها بوضوح كما هو الحال في الجانب الفلسطيني. أما المواطن الإسرائيلي العادي، صغيراً أو كبيراً، فليس له أي وجود في هذه القصص، ولا يوجد أي دور حتى للمستوطن. الدور الوحيد الذي يظهر واضحاً ومميزاً عن باقي الجيش والسلطات الإسرائيلية هو الدور الذي أسميه دور "الجندي الضائع" وهو الجندي الذي يبتعد خطأ عن باقي أفراد الدورية، وفي هذه الحالة فإن الجندي عادة يستولي عليه الرعب ويبدأ بالصراخ والبكاء ويستسلم ويسلم سلاحه للأطفال والشبان ويضع نفسه كلياً تحت رحمتهم. وقد يقوم الأطفال والشبان بضربه وإهانته ولكنهم لا يقومون بقتله، وعادة يكتفون بتشليحه سلاحه وبدلته العسكرية وإرساله إلى الدورية. والواضح هنا أن القصد من الانتفاضة هو ليس إيذاء الإسرائيليين أو قتلهم، ولا حتى الجنود منهم، بل إهانتهم وتحقيرهم بحيث يرغمون على الاعتراف بأن الفلسطينيين أصحاب حق وأنهم قادرون على أخذ الحق بالقوة إذا شاؤوا. من أمثلة الجندي الضائع ما يلي:

أ. في مخيم الشاطئ ضل أحد الجنود طريقه أثناء مطاردة بعض الشباب داخل المخيم وفي أزقته الضيقة، وعندما وجد نفسه وحيداً انزوى في إحدى القرن وأخذ يبكي ويصرخ، فتقدم منه عدد من الشبان وألقوا القبض عليه وأجبروه أن يخلع ملابسه العسكرية ووضعوها أمام عينيه داخل الإطار المشتعل، ثم أرشدوه إلى وحدته بعد أن قالوا له: بلّغ تحيات الثورة إلى قيادتك – يكفيك ما انت فيه!!

ب. في معسكر خانيونس هجم الناس على الجيش بكثرة، كان عدد الدورية خمسة أفراد، ومع هجوم الناس عليهم تبعثروا وشردوا، وبقي جندي واحد مش عارف وين يروح، ولما شاف انه بقي لوحده أمام كثرة الناس بدأ يصرخ بصوت عالي: يما، يما، أني لفاد (أي أنا وحدي).

# النكتة الفلسطينية في حرب الخليج

النكتة نوع من القصة الشعبية، والقصة الشعبية فرع من فروع التراث الشعبي، والعلم المختص بدراسة التراث الشعبي هو علم "الفلكلور". والنكتة، والسياسية منها بشكل خاص، من أكثر أنواع التراث الشعبي استعمالاً وانتشاراً، وأسرعها استجابة للتغيرات الطارئة على الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع، وأسهلها للجمع، ولكنها على الرغم من ذلك كله من أقل أنواع التراث الشعبي التي اهتم علماء الفلكلور بدراستها وتحليلها. وقد يكون لذلك عدد من الأسباب، منها عدم أخذ علماء الفلكلور النكتة بالجدية المطلوبة، إما لمعرفتهم بأن المجتمع لا يأخذ دراسة النكتة بجدية، أو لعدم قناعتهم هم أنفسهم بأن دراسة المضحك ليست مضحكة وأن وراء ما هو مضحك قد يكمن ما هو جدي وربما محزن ومبك. وقد يكون وراء تجاهل علماء الفلكلور للنكتة اعتيادهم دراسة ما هو قديم وتقليدي ومتوارث بينما يعتبرون النكتة بصيغتها الظاهرة، وليس بروحها وجوهرها، ظاهرة عابرة ترافق الظروف أو الأحداث التي تتطلب ظهورها وتختفي باختفائها. كذلك فإن معظم علماء الفلكلور، وفي العالم العربي بشكل خاص، يهتمون بدراسة القالب اللغوي الظاهري للمادة الفلكلورية، علماً بأن القالب اللغوي للنكتة ليس ثابتاً وليس له صيغة تقليدية متفق عليها، بل انه يُغيَّر وتعاد صياغته مع كل مرة يعاد فيها سرد النكتة.

لقد انفرد علماء النفس بشكل خاص، بين جميع الدارسين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بالاهتمام بدراسة النكتة، وقد أرسى "فرويد" في أوائل هذا القرن أسس وقواعد دراسة النكتة، في كتاب له نشر لأول مرة سنة ١٩٠٥، ومقالة هامة

نشرت سنة ١٩٢٨. ولم تخرج الدراسات النفسية للنكتة، ليس في علم النفس التحليلي فقط بل وفي علم النفس الاجتماعي والتجريبي، عن الإطار العام الذي وضعه فرويد في حينه. ومن الأسس التي وضعها فرويد، والتي ما زالت مقبولة لجميع المهتمين بدراسة النكتة، أن للنكتة، كما للحلم، نوعين من المحتويات: المحتوى الظاهري، والمحتوى الباطني. أما المحتوى الباطني، والذي قد لا يعرف عنه محدث النكتة أو مستمعها عادة بشكل واع، فإنه يتكون من مواد تهدف إلى إشباع إحدى غريزتين: العدوانية، أو الجنس، أو الاثنتين معاً. وأما المحتوى الظاهري، أي النكتة كما نرويها أو كما نسمعها، فهو الغطاء الكلامي أو اللغوي لهذه الأهداف. والنكتة الذكية هي تلك التي تتمكن من التعبير عن الهدف اللاواعي أو الباطني لها دون الإفصاح عنه صراحة، وبواسطة تعابير لغوية بريئة بحيث يصعب اتهام محدثها أو سامعها بالنوايا العدوانية أو الجنسية. أما النكتة البذيئة أو السخيفة فهي تلك التي يطفو محتواها الباطني قريباً من السطح، وتنم كلماتها عن أهدافها. وقد تكون النكتة "بريئة" فعلا أو تكون "هادفة"، والنكت "البريئة" فعلاً تعتمد في إثارتها للضحك على محتواها الظاهري عن طريق الحيل اللغوية والتلاعب بالألفاظ دون أن تكون هناك أهداف باطنية مخبأة. وهذا النوع من النكت قليل التداول ويضحك له عادة الأطفال والبسطاء من الناس فقط. أما الناس العاديون من الكبار فإنهم أكثر ما يضحكون ويستمتعون بالنكتة عندما تكون النكتة "هادفة" أي معبأة بالهجومية والعدوانية والتحدي تجاه السلطة وتجاه القيم الاجتماعية، خصوصاً تلك المتعلقة بالجنس أو الدين، ويكون المحتوى الظاهري لها لبقاً وذكياً، ويكون المستمعون يتماهون مع الأهداف الباطنية لتلك النكتة.

مواصفات النكتة هذه، أي كونها قادرة على تلبية الرغبات الممنوعة والمحرمة، وكونها قادرة على تحديث السلطة والتمادي على أهم القيم الاجتماعية دون تعريض صاحب النكتة للعقوبة، جعلت من النكتة أداة صالحة وسلاحاً مفضلاً للتحدي والثورة والانتقام من قبل المستضعفين والمظلومين.

وهذه المواصفات تنطبق على أوضاع الفلسطينيين عند بداية أزمة الخليج، فقد كان أعداء العراق هم أنفسهم أعداء الفلسطينيين قبل أن تبدأ هذه الأزمة، فهناك إسرائيل التي استولت على أراضيهم وبلادهم وأخرجتهم من بيوتهم وشتتتهم في جميع نواحي العالم، وهناك أمريكا ومن ورائها الغرب، التي أقامت إسرائيل ودعمتها في جميع ما قامت به، وهناك دول الخليج التي دعمت ببترولها وأموالها دول الغرب وإسرائيل ولم تحرك ساكناً لمساعدة الفلسطينيين بل استعبدتهم وامتصت دماءهم ثم لفظتهم. كان من الطبيعي، والحالة هذه، أن يقف الفلسطينيون مع العراق بعواطفهم وآرائهم وأموالهم وأجسادهم، ولكن الفلسطينيين مشردون ومحتلون، ولم يكن لديهم ما يقدمونه في هذه الحرب سوى الكلمة والعاطفة، فصاغوا عدوانيتهم تجاه أعداء العراق على شكل عدد قليل من الخطابات والتصريحات والاستنكارات،

وعدد كبير من النكات المرة اللاذعة الموجهة إلى أعداء العراق، والأساطير الخيالية التي يتوجهون فيها بطلب المساعدة من القوى الإلهية الخارقة. ولم أر حتى الآن دراسات حول النكات والأساطير المتعلقة بأزمة الخليج والتي ظهرت في البلدان المختلفة المعنية بهذه الأزمة، ولكنني أطرح هنا فرضية للبحث وهي أن عدداً أكبر من هذه النكات والأساطير ظهرت بين الشعوب التي تعاطفت مع العراق ولكنها لم تتمكن، لضعفها، من المشاركة الفعلية في المعركة، منها بين الشعوب التي انحازت إلى أحد طرفي الحرب واشتركت فيها بشكل فعال.

ونعود إلى المجتمع الفلسطيني، فلقد بدأت "نكت الخليج" بالظهور على الساحة الفلسطينية في الأراضي المحتلة، أو على الأقل بدأت تلفت انتباهي، بعد حوالي شهر من اجتياح الجيش العراقي للكويت، إذ أجد في ملاحظاتي أني دونت أول نكتة من "نكت الخليج" بتاريخ ١٩٩٠/٩/٨، بينما كانت آخر نكتة جديدة، أي لم أكن قد سمعتها من قبل بتاريخ ١٩٩١/٥/١، وكان مجموع ما جمعته منها ٩٢ نكتة، حوالي ١٥ منها أقرب إلى الأسطورة أو قصص الخوارق منها إلى النكتة. وقد جاءت معظم هذه النكت من الضفة الغربية، وعدد قليل منها من غزة ومن الجليل والمثلث. وقد ساعدني في جمع المواد المستعملة في هذا البحث عدد من طلبة مساق "التراث الشعبي" الذي أدرّسه في إطار دائرة علم الاجتماع في جامعة بيرزيت.

لقد تحدثت حتى الآن عن النكتة بشكل عام، وسأتحول الآن إلى الحديث عن مجموعة "نكات أزمة الخليج" المتوفرة لدي وأحاول استقراءها حول مواقف الفلسطينيين الموجودين على الأرض الفلسطينية، وفي الضفة الغربية بشكل خاص، من أزمة الخليج. ولا أدعي هنا أن هذه المجموعة تضم جميع النكات التي ظهرت بين الفلسطينيين حول أزمة الخليج، ولكني اعتقد أني تمكنت من الحصول على معظمها، وأن ما تمكنت من جمعه يكون عينة ممثلة وكافية لدراسة "النكتة الفلسطينية" في أزمة الخليج. وسأنطلق في دراستي لهذه العينة من المبدأ المتفق عليه بين دارسي النكتة، والقائل بأن التحدي والعدوانية يكونان جوهر النكتة، وأحاول التعرف على مقدار التحدي والعدوانية التي يكنها الفلسطينيون إلى الفئات المختلفة المشتركة في الحرب على طرفي الصراع، ثم أحاول من خلال النكت فهم ديناميكية تغير وتطور مشاعر الفلسطينيين عبر المراحل المختلة لأزمة الخليج.

## كمية، ونوعية، واتجاه مشاعر الغضب الفلسطينية أثناء الأزمة

عند النظر إلى مجموعة النكت المتوفرة لدينا ككل، يمكننا إطلاق بعض التعميمات. فجميع النكات في المجموعة، مثلا، موجهة إلى طرف واحد من النزاع وهو مجموعة الحلفاء، وليست هناك أية قصة أو نكتة تعبر عن عدوانية أو تهجم أو تهكم تجاه العراق أو تجاه أي من الفئات التي أبدت تعاطفاً مع العراق، مثل الأردن أو اليمن أو

السودان. والظاهر أيضاً أن وقوف الفلسطينيين مع العراق لم يكن من قبيل الرهان على حصان كانوا يعتقدون أنه سيكون رابحاً، إذ أنهم لم يتراجعوا عن موقفهم، كما يظهر في النكت، حتى بعد الهزيمة الساحقة التي لحقت بالعراق، والظاهر من مجموعة النكت أن موقفهم جاء من قبيل "عدو عدوك، صاحبك" وليس من قبيل "عدو صاحبك، عدوك"، إذ لا يوجد أي تعبير عن عدوانية تجاه أعداء العراق الذين لم يكونوا أعداء للفلسطينيين منذ ما قبل الأزمة، مثل فرنسا أو اليابان أو الدول الأخرى التي دعمت جهود الحلفاء. وهناك عنصر آخر مهم بغيابه، وهو غياب أية نكات تهاجم بها أي فئة فلسطينية فئة فلسطينية أخرى كما يحدث في بعض "نكت الانتفاضة" التي تهاجم فيها أحياناً فئة فلسطينية فئة أخرى متهمة إياها بالتخاذل وعدم القيام بدور كاف في جهود الانتفاضة. وأفهم من غياب هذا النوع من النكت أنه كان هناك إجماع تام بين الفئات والفصائل الفلسطينية المختلفة في دعمها للعراق. هنالك صفة عامة أخرى تتصف بها هذه المجموعة من النكت، وهي أنها بشكل عام "هادفة" و"مباشرة"، أي أنها مملوءة بالحقد والمرارة والغضب الصارخ والمكشوف، ولا تلجأ كثيراً إلى الحيل الكلامية والتلاعب بالألفاظ بل تعتمد في إثارتها للضحك على أهدافها العدوانية إلى درجة أنها كثيراً ما تقترب من كونها مجرد مسبات ومفردات بذيئة يلقي بها الفلسطينيون على قادة الحلفاء. وبما أن هذه النكت يرويها الفلسطينيون لبعضهم البعض، فإن كونها "هادفة" و"مباشرة" أي "مكشوفة" يدل مرة أخرى على الإجماع التام في الموقف الفلسطيني بحيث لا يحتاج محدث النكتة إلى المناورة ومحاولة تغطية الهدف العدواني للنكتة، إذ أنه يضمن من البداية مشاركة المستمعين له في الأهداف وتعاطفهم معها.

وإذا أخذنا عدد النكت الموجهة إلى فئة معينة كمعيار كمي لعدوانية الفلسطينيين تجاه تلك الفئة، فإنه يصبح لدينا ميزان حساس ودقيق. وإذا حكمنا على الفئات المختلفة حسب هذا الميزان، فإننا نجد أن إسرائيل تفوز بالمرتبة الأولى ويكون نصيبها ٣٥ نكتة/ وهو عدد يساوي تقريباً ثلاثة أضعاف الرقم الذي يحظى به أقرب المنافسين لها وهما أمريكا والسعودية اللتان تحظيان بـ ١٢ نكتة لكل منهما، تليها مصر والكويت بواقع خمس نكات لكل منهما، ثم سوريا بثلاث نكات، وتتوزع باقي النكات على دول عربية أخرى وعلى وحدات غير معرفة بوضوح تشير إلى الغرب أو الحلفاء أو العالم العربي أو الإسلامي أو غير ذلك.

والفرق في العدوانية الموجهة إلى الدول المختلفة لا يقف عند "الكم" بل يتخطاه إلى "الكيف"، إذ نجد أن العدوانية والتهكم الموجهة إلى الدول العربية كمصر وسوريا لا تكون موجهة إلى الدولة ككل أو إلى الشعب في تلك الدولة، بل إلى القائد. من هذا النوع نجد مثلاً النكتة التالية التي تهاجم الرئيس حسني مبارك وتصفه بالغباء:

> مات الأسد وفهد ومبارك، وعند محاسبتهم قرر الله تعالى إعادتهم إلى الأرض على شكل حيوانات، فقال للأسد: أنت سأعيدك للأرض كأسد،

وللفهد: أنت سأعيدك كفهد، ثم التفت إلى مبارك وقال: وأنت كيف أعيدك؟!
كل عمرك حمار وبترجع حمار!

وهذه قصة تستهزئ بالأسد وتجعل منه تلميذ مدرسة صغير وتعكس بتفاهتها تفاهة بطلها:

حافظ الأسد رن جرس باب معلم لغة عربية، فقال المعلم: مين؟ فرد الأسد: حافظ، فقال المعلم: طيب، تعال بكره بسمَعلك.

وهذه نكتة مأخوذة من تمثيليات "غوار الطوشة" ومحورة بطريقة تتناسب مع ظروف أزمة الخليج، وتجمع بين مبارك وفهد والأسد:

صدام كان قاعد ولافف إجر على إجر، فلاحظ طارق عزيز أنه لابس بوت جديد فقال: مبارك البوت، شو نوع الجلد؟ فقال صدام: فهد، فقال له طارق عزيز: مليح، حافظ عليه.

من الواضح إذاً أن الفلسطينيين كانوا يعتقدون أن الشعوب العربية كانت تقف مع العراق وأن القادة أو الأنظمة فقط هم اللذين تعاونوا مع الحلفاء.

بعكس النكت الموجهة إلى الدول العربية تماماً، نجد أن تلك الموجهة إلى إسرائيل موجهة فيها العدوانية إلى إسرائيل كدولة أو كيان دون تمييز بين القيادة وباقي أفراد المجتمع، وهي بشكل عام تتهكم من إسرائيل وتبدي الشماتة لعدم تمكن إسرائيل من منع الصواريخ العراقية من الوصول إلى مدنها وأراضيها. و من الأمثلة على ذلك النكتة التالية:

في حرب الخليج صاروا اليهود يحطوا على بيوتهم حطات فلسطينية حتى ما ينزل عليهم صاروخ الحسين.

ونكتة أخرى تقول أن عدم قدرة "الباتريوت" على إسقاط الصواريخ العراقية تعود إلى أنه:

لما كانوا يطلقوا الباتريوت على شان يسقط الصاروخ، كان لما يوصل عند الصاروخ يسأله: انت سكاد؟! يقوله الصاروخ: لأ، أنا الحسين. فيتأسف له الباتريوت ويقول له: طيب، ساع (استمر، بالعبرية)!

وتقع أمريكا والسعودية بين هذين الطرفين، الدول العربية وإسرائيل، ومرة أخرى نكتشف مساواة السعودية بأمريكا في ذهن الفلسطينيين، إذ نجد هنا بالإضافة إلى المساواة الكمية التي رأيناها سابقاً المساواة النوعية أو الكيفية بينهما، فاللوم في هاتين الحالتين يقع ليس فقط على القادة أو على الكيان أو الدولة بل على نوعية الإنسان أيضاً.
فالفلسطينيون يدينون القيادة الأمريكية كما يظهر في قصة بوش عند الحلاق:

> مرة بوش راح يحلق شعره، شعره ناعم كثير، تغلب فيه الحلاق، ففكر شوية وفجأة قاله: صدام! فوقف شعر رأسه، وحلقه.

ولم تنته مشاكل بوش عند الحلاق، فحسب رأي الفلسطينيين واجه بوش مشاكل أكثر عندما ذهب إلى الخياط:

> بوش صحّت له قطعة قماش، ففر كل العالم حتى حدا يفَصّل له اياها بدلة. الكل يقول له: بتجيش بدلة. بعدين حدا قال له: روح ع العراق بجوز هناك بقدروا. راح ع العراق، قالوا له: هاي بتكفي بدلة وقميص وبالطو، وبظل منها. قالهن: كيف الكل بقول بتجيش وانتوا بتقولوا بتيجي وزيادة؟ قالوا له: كل العالم بشوفك كبير واحنا بنشوفك هالقده (إشارة بالإبهام والسبابة).

ولكننا نجد أن الفلسطينيين لا يكتفون بلوم القيادة الأمريكية وحدها بل يوجهون عدوانيتهم أحياناً إلى الجنود الأمريكيين ويهزؤون بنوعية الإنسان الأمريكي المدلل الذي لا يستطيع العيش بدون الشوكلاطه:

> بقولوا إنه الجنود الأميركان بعثوا رسالة مستعجلة إلى بوش يطلبوا منه يعمل مصنع شوكلاطه اللي ما تذوبش في حر الخليج.

وأحياناً أخرى نجد الفلسطينيين يعتبرون "أمريكا" ككل هي العدو دون تمييز بين قيادة وجنود وشعب:

> عشان بعض الدول الإسلامية ألغت موسم الحج بسبب وجود القوات الأجنبية في السعودية، اقترحت أميركا يلبْسوا الكعبة جينز (ستائر من جينز) ويحطوها في قمر اصطناعي ويخلوها تطوف حولين الناس بدل ما يطوفوا الناس حواليها.

والخلل في حالة السعودية، كما هو في أمريكا، يكمن في القائد وفي نوعية الإنسان، فبالإضافة إلى كون جلد حذاء صدام مصنوع من جلد "الفهد" كما رأينا سابقاً، يتهم الفهد بخدمة "حريم" قادة العرب:

> مرة بوش وغورباتشوف راحوا يزوروا الفهد في السعودية، فقدمهم الفهد قائلاً: الرئيس بوش وحرَمُه، الرئيس غورباتشوف وحرَمُه، وأنا خادم الحرمين.

وأسوأ من ذلك فإن الفهد يتآمر مع قادة إسرائيل:

> حضر أحد السعوديين بسيارته إلى الجسر يريد الدخول( إلى إسرائيل)، فأوقفه الجيش الإسرائيلي على الجسر وسأله: وين رايح؟ فأجاب: رايح أصلي في الأقصى. فقال الجنود: لا يمكن! الأقصى محتل واحنا من

جيش الاحتلال. ففكر السعودي قليلاً وقال: وطويل العمر يدري؟! فأجابه الجندي: نعم يدري، وبموافقته.

وكان الفلسطينيون قبل حرب الخليج يحكون هذه النكتة وينهونها بقول السعودي، والملك يدري؟! وكانوا يستشهدون بها على جهل السعوديين، ثم أتت حرب الخليج فأضافت إلى جهل السعوديين خيانة عاهلهم. ولكن لا يضع الفلسطينيون كل اللوم على عاهل السعودية وحده، بل يرون أن نوعية الإنسان السعودي متدنية، فهو بالإضافة إلى جهله (كما في النكتة أعلاه) يتصف بالغباء:

ضابط سعودي سأل أحد جنوده: ماذا تفعل لو نفذت منك الذخيرة وأنت في الجبهة؟ فأجاب الجندي: سيدي، استمر في إطلاق النار حتى لا يعرف العدو أن الذخيرة نفذت!

ويضاف إلى جهل السعوديين وغبائهم الجبن:

قال لما فاتوا العراقيين على الخفجة، في جندي عراقي فات على بيت، لاقى فيه عيلة سعودية بعدها موجودة، فأجا بده يقتلهم، قامت المرة صارت تقول له: منشان الله! قالها: طيب، شو اسمك انت؟ قالت له: فطوم. قالها: طيب، انت بديش أقتلك عشان اسمك على اسم امي. وبعدين قال لجوزها: وانت شو اسمك؟ قاله: محمود، بس بدلعوني "فطوم".

## الترابط بين مراحل الأزمة ومشاعر الغضب

لقد قمت بجمع القصص المستعملة في هذه الدراسة والتي بلغ عددها ٩٢ قصة خلال مدة تقارب الثمانية أشهر كانت أزمة الخليج فيها الشغل الشاغل للشعب الفلسطيني والموضوع الرئيسي في أحاديثهم ونقاشاتهم. ويظهر من الملاحظات التي دونتها أن ما يمكن أن نسميه بفترة "الحضانة" بين بداية الأزمة – بغض النظر عن عمق جذورها – وبداية ظهور النكت والأساطير المتعلقة بالأزمة كانت حوالي الشهر، بينما استمرت ولادة النكت والقصص الجديدة حول أحداث الأزمة لمدة شهرين بعد النهاية الرسمية للحرب، ثم انصرف الفلسطينيون، على ما يظهر، بعدها إلى شؤون ومتاعب أخرى أصبحت تستولي على مشاعرهم وعواطفهم ومداركهم أكثر من أحداث أزمة الخليج.

عند النظر إلى مجموعة النكت الموجودة لدينا حسب الترتيب الزمني لفترات ظهورها وشيوعها فإننا نكتشف وبسهولة أن ترتيبها لم يكن عشوائياً، بل أنها تقع في مجموعات يتشابه أفراد كل منها في الأهداف والمغزى، وأن ترتيب وتوزيع هذه المجموعات ليس اعتباطيا وإنما تمليه التطورات والأحداث التي حدثت في أزمة الخليج نفسها. ونستطيع أن نميز أربع مجموعات مختلفة، على الأقل، تتمشى مع

أربع مراحل مختلفة في تطور أزمة الخليج، وبالأصح في إدراك الفلسطينيين لأزمة الخليج وفي شعورهم النابع من ذلك الإدراك والمرافق له، ويمكننا أن نعطي هذه المراحل الأربع أسماء تعكس جوهر القصص الموجودة في المجموعات الموازية لهذه المراحل وهي: مرحلة الفرح، ومرحلة الخوف، ومرحلة الغضب، ومرحلة اليأس، وسأصف كل منها على انفراد:

## مرحلة الفرح

جاءت هذه المرحلة بعد احتلال العراق للكويت في الثاني من آب ١٩٩٠ مباشرة وامتدت حتى أوائل تشرين الثاني عندما أصبح الناس يشعرون أن هناك إمكانية حقيقية لنشوب حرب. أثناء هذه المدة كان الفلسطينيون فرحون بما فعله العراق، وكانوا يشعرون بأن ما حل بالكويت وبالعائلة الحاكمة والطبقة الغنية بشكل خاص هو عقاب عادل لتبجحهم وصلفهم، ولاستغلالهم للفلسطينيين ولغيرهم من غير الكويتيين الذين قام اقتصاد الكويت على أكتافهم ولكنهم حرموا من الاستفادة من ثمار أتعابهم. ولم يكن الفلسطينيون في هذه المرحلة يظنون أن تهديدات أمريكا حقيقية، بل كانوا يعتقدون أن أمر الكويت قد انتهى للأبد، وكانوا يتمنون لو أن ما حدث للكويت يحدث لباقي دول الخليج التي لم تكن معاملتها للفلسطينيين وغيرهم من الغرباء أفضل من معاملة الكويت. وجاءت النكت الفلسطينية في هذه الفترة معبرة عن هذه الحالة النفسية، فهي نكت خفيفة مرحة تكاد تكون حول راقصة إذا أمكن استعمال الوصف للنكتة. فهذه واحدة من أوائل نكت أزمة الخليج تجعل العلاقة بين صدام والكويت علاقة غرامية:

> ليش مرة (زوجة) صدام طلبت الطلاق؟
>
> لأنه صدام "ضم" الكويت.

ويظهر من النكتة التالية أن الفلسطينيين لا يرون أن أفراد العائلة الكويتية الحاكمة يستحقون العطف والشفقة بل الاستهزاء والشماتة:

> بعد ما احتل صدام الكويت بمدة قصيرة، اتصلت بنت الشيخ جابر الصباح ببيتهم في الكويت من أوروبا، ولما حدا جاوب التلفون قالت: بابا جابر؟ قالها الصوت: لأ، عمو صدام!

ومن النكت التي تلمح إلى ما يكمن وراء هذه النكت المرحة النكتة التالية:

> عيله سريلانكية كتبت إعلان في الجريدة: مطلوب خدامة كويتية والأجر جيد. وكان الكفيل فلسطيني.

ومن النكت التي تتمنى لدول الخليج الأخرى ما حدث للكويت النكتة التالية المتعلقة بقطر:

بنت صدام حسين الصغيرة كان إلها عيد ميلاد، قالها أبوها: شو بدك أجبلك لعيد ميلادك؟ قالتله: بابا، جبلي قطر!

وهذه نكتة مشابهة عن دبي:

بعد اجتياح الكويت بمدة قصيرة سألوا صدام: شو عندك أولاد؟ فقالهم: عُدي وقصي، والمرة بتتوحم على دبَي.

وثالثة عن البحرين:

حد سأل صدام حسين: كم من الوقت احتجت لاحتلال الكويت؟
فقال: أربع ساعات.
وكم من الوقت تحتاج لاحتلال السعودية؟
ثماني ساعات
والبحرين؟
البحرين ناخذها بالفاكس!

## مرحلة الخوف

امتدت هذه المرحلة منذ أن اقتنع الفلسطينيون أن احتلال العراق سوف لا يمر ببساطة ودون حساب، وتهديدات الولايات المتحدة ليست مجرد خدعة، وأن إمكانيات نشوب الحرب أصبحت جدية، وأصبح شبح الحرب يسيطر على أجواء الشرق الأوسط، وبدأ الفلسطينيون يتساءلون فيما إذا كانت العراق ستستطيع الوقوف أمام القوة الجبارة التي أخذت تتألب ضدها، فأخذوا يحاولون طمأنة أنفسهم بشتى الطرق، ويمنون أنفسهم بانتصار العراق. وامتدت هذه المرحلة إلى ما بعد نشوب الحرب بحوالي أسبوعين عندما أصبح واضحاً لأكثرية الناس أن العراق ستكون هي المهزومة في الحرب. وتمتد هذه المرحلة زمنياً، وبشكل تقريبي، من أوائل شهر تشرين الثاني ١٩٩٠ حتى أواخر شهر كانون ثاني ١٩٩١. وتعكس النكت التي تبادلها الفلسطينيون في هذه المرحلة وجلهم وحاجتهم إلى ما يطمئنهم والتفتيش عن ما يمكن أن يعطيهم بعض الأمل، وتأتي النكت في هذه الحالة من قبل الغناء (التصفير) في الظلام لطمأنة النفس وإقناعها بعدم الخوف.

ونرى، من خلال النكت، أن الفلسطينيين يلجئون إلى أساليب مختلفة وعديدة لطمأنة أنفسهم، منها مثلاً محاولة إقناع أنفسهم أن الخوف يسيطر على أعداء العراق مما يثبت قوة العراق ومناعتها:

أمير البحرين اتصل بصدام بالتلفون، قله: اسمع يا صدام، بتطلع من الكويت بسرعة وبدون شروط، أحسنلك!
قاله صدام: عفواً، بس مين اللي بحكي؟
قال: أمير قطر! وسكر التلفون رأساً.

وقد رأينا سابقا كيف أن اليهود أخذوا يضعون الحطات الفلسطينية على بيوتهم خوفاً من صواريخ العراق، وحتى بوش رئيس أكبر قوة في العالم وقف شعر رأسه عندما سمع اسم صدام حسين، ولكن لا غرابة في ذلك إذ أن اسم صدام، وبشهادة الدكتور قد نشف ريق العالم أجمع:

مرة واحد أخذ ابنه للدكتور لأنه بريّل، فأعطاه الدكتور روشيطه (وصفة دواء)، ولما رجع فتح الروشيطه لقي مكتوب فيها: "صدام، صدام، صدام". زرم ورجع عند الدكتور وقال له: شو، ميخذ المسألة مزح؟! رد عليه الدكتور: أي صدام نشف ريق العالم، بدش ينشف ريق ابنك!

ومن أساليب الفلسطينيين في طمأنة النفس في هذه المرحلة محاولة لإقناع أنفسهم أن أعداء العراق إما أنهم أغبياء كما هو الحال مع حسني مبارك الذي قال عنه الله أنه حمار،أو جبناء كما هو الحال مع السعودي الذي ادعى أن اسمه "فطوم"، أو أطفال مدللون كما هو الحال مع الجنود الأمريكيين الذين لا يستطيعون العيش بدون "شوكولاطه".

ومما يدلل على أن هذه المجموعة من النكت لا تعكس ثقة حقيقية بالنفس أو بالعراق وإنما تعكس حالة من الخوف والقلق، أنها تزامنت مع عدد كبير من السمعات والأساطير التي انتشرت في حينه في كل قرية ومدينة ومخيم فلسطيني، والتي جاء معظمها على لسان صغار الإنسان أو الحيوان الذين نطقوا لحظة ولادتهم بنبوءات لصالح "العراق" أو "صدام" أو "العرب" أو أن الحرب ستكون مكلفة جداً بالأرواح بحيث لا يخرج منها أحد منتصراً. هذه مثلاً قصة سمعت في الناصرة:

في طفل خلق في دير الاسد يحكي، وفي ناس بقولوا انه سخل مش ولد، وقال: السنة محل، والسنة الجاي يجري الدم للركبة.

وهذه قصة حدثها شاب من قرية طمرا في الجليل:

في عين ماهل في شخص عنده غنمات، غنمة منهن ولدت، أجت المولودة قالت لصاحب الغنمة: إذا الدنيا اشتت بصرش حرب، وإذا ما أشتتش بصير حرب، ويكون النصر للعرب.

وحدثت سيدة من العيزرية – القدس القصة التالية:

في نعجة عند جيرانا جابت خروف بحكي وبقول انه رايح يصير مجاعة، وفي الآخر رايح العراق ينتصر ويرتفع العلم فوق الصخرة، وبعدها مات الخروف.

والقصة التالية حدثها شاب من بيت عور التحتا على لسان شخص من بدّو، الذي نقلها بدوره عن شخص من بيت سوريك أنه قال:

> راحت بنتي الصغيرة تطل على البقرة إن طلعت الخلاصة بعد ما ولدت ولا لأ. فرجعت بعد شوي تجري وتقول: بابا، بابا، العجل بحكي وبقول العرب بدهم ينتصروا في خمسطاعش الشهر، فقلتلها: أنو عجل ولك؟! قالت: العجل اللي ولد اليوم بابا! فرحت على البقرة وابنها، ولما وقفت والعجل قاعد صار يحكيلي ويقوللي وهو يتطلع فيّ: صدام بده ينتصر في خمسطاعش الشهر ويكسر أميركا، وعادها مرتين، ومطولش ومات العجل، وتحيرت أصدق اللي اسمعته ولا لأ، بس هذا اللي صار معي ومع بنتي.

بالإضافة إلى أسطورة المولود الإنسان أو الحيوان الذي يتحدث حال ولادته، ظهرت بين الفلسطينيين في تلك المرحلة إشاعات وأساطير أخرى كثيرة منبعها دون شك الخوف والقلق والحاجة إلى الاتكاء على القوى الخارقة لطمأنة أنفسهم. ومن هذه السمعات مثلاً الإشاعات التي انتشرت بين الفلسطينيين وبين أهالي الجليل والمثلث بشكل خاص، والتي تناقلتها الصحف العبرية والعربية في البلاد في النصف الأول من شهر تشرين ثاني ١٩٩٠، حول مشاهدة العديد من الفلسطينيين صور صدام حسين ببزته العسكرية على القمر. كذلك تناقل السكان العرب في الجليل إشاعة عزيت إلى "جفر الإمام علي" وهي نفس الأسطورة بصور متشابهة أثناء كل حرب بين إسرائيل وأي من الدول العربية منذ ١٩٤٨ حتى الآن، وهذه صيغة لهذه الأسطورة جمعت من الناصرة:

> الجفر بقول: اليهود بضربوا الأردن وسوريا وبصلوا الشام، هناك بتجتمع كلمة العرب وبطردوا اليهود وبذبحوهن، وما بظل إلا يهودي واحد، وفي مرج ابن عامر، خصوصاً عند واد الملح، بصير الدم للركبة.

وقد استوحيت الكثير من الأساطير في هذه المرحلة من الآية الكريمة "فأرسلنا عليهم طيراً أبابيل" وهذه صيغة جمعت من طولكرم:

> من خرّاف الناس الجايين من السعودية بحكوا انه مع دخول قوات أميركا لأرض السعودية طار الحمام الأبيض اللي حوالين الكعبة وأجا محلها طيور سودا إلها مخالب كبار ومنقار كبير بتحمل زلمة بحاله. وبقولوا انها حماية، وبقولوا انه ما قدروا يصوروها بالفيديو ولا حتى بالكاميرا العادية.

وقد انتشر في هذه المرحلة أيضاً عدد من "الأحاديث" التي عزيت للرسول (صلعم) وهذان حديثان جمعا من منطقة رام الله:

"في السادس عشر من رجب يأتيكم شخص ترون منه العجب، يقال له صادم".
و"سترون النار ووهجها من الجزيرة حتى بصرى".

## مرحلة الغضب والعدوانية

تمتد هذه المرحلة منذ أوائل شهر شباط ١٩٩١ أي منذ بدأ الفلسطينيون يتأكدون أن الحرب سوف لا تنتهي لصالح العراق وأن هدف الحلفاء، وأمريكا بشكل خاص، ليس مجرد تحرير الكويت كما كانت تدعي بل تحطيم العراق وإذلالها والقضاء على جميع مصادر قوتها، وأنه ليس هناك أمام العراق أي مجال لتلافي الدمار والإهانة والذل، وشعر الفلسطينيون أن ما كان يجري كان موجهاً لهم بقدر ما كان موجهاً للعراق، ولم تكن لديهم أية إمكانية لعمل أي شيء من شأنه أن يغير هذا الواقع، فشعروا بالقهر والإحباط وعبروا عن ذلك بنكت مملوءة بالحقد والمرارة. وكان الحقد والغضب والمرارة تزداد يوماً بعد يوم وهم يراقبون الحلفاء يدمرون الآلة العسكرية والبنية الصناعية والاقتصادية للعراق، ويدمرون معها آمال الفلسطينيين باسترداد بعض كرامتهم والانتقام لبعض ما لحق بهم، وكانت النكت التي يطلقونها تزداد عنفاً ومرارة إلى أن أصبح الكثير منها في آخر أيام الحرب أقرب إلى المسبات والشتائم التي تجمع بين العدوانية والبذاءة والكفر. وتنتهي هذه المرحلة بنهاية الحرب في أواخر نفس الشهر، شباط ١٩٩١.

ويستطيع المتفحص أن يميز، في هذه المرحلة، بين ثلاثة أنواع من النكت يمكن أن نسميها نكت التهكم، ونكت الشماتة، ونكت المسبات، وقد جاءت النكت من النوع الأخير في وقت متأخر نسبياً من هذه المرحلة. وقد ذكرنا سابقاً عددا من النكت التي استعملت التهكم للتعبير عن المرارة والإحباط، مثل النكتة التي تتحدث عن "خادم الحرمين"، وتلك التي تقول أن الأسد "حافظ درسه"، أو التي تقترح أن تطوف الكعبة حول الناس بدل أن يطوف الناس حول الكعبة. ومن هذا النوع أيضاً النكتة التالية:

> في في مصر ثلاث أهرامات. مبارك بعث يقول للفهد انه ناوي يهدم واحد من الأهرامات حتى يصير "خادم الهرمين".

وكذلك النكتة التي تقول:

> اللي بده يحج السنة لازم ينجح بالتوفل (و"التوفل" هو امتحان المستوى باللغة الإنجليزية والذي يتقدم له عادة من يريد دخول الجامعات الأمريكية).

أما نكت الشماتة فهي تلك التي تعبر عن الفرح بمصيبة الآخرين، وكانت هذه النكت موجهة بشكل رئيسي إلى إسرائيل، وفي حالات قليلة إلى السعودية، وهما الدولتان اللتان وجهت إليهما الصواريخ العراقية. وهذه النكت هي في الواقع طريقة أخرى للتعبير عن نفس المشاعر التي عبرت عنها الزغاريد التي كانت تطلقها بعض النساء الفلسطينيات عندما كانت الصواريخ العراقية تسقط في إسرائيل. فقد كان سقوط الصواريخ في إسرائيل العزاء الرئيسي وربما الوحيدة للفلسطينيين عن

خسارة العراق للحرب وتدميرها. من هذا النوع من النكت ما ذكرناه سابقا عن وضع اليهود حطات فلسطينية على بيوتهم كي لا تسقط عليها الصواريخ، وعن سماح الباتريوت لصاروخ حسين بالمرور. وهذه نكتة أخرى من هذا النوع تجمع بين إسرائيل والسعودية:

التقى صاروخين في السماء فسأل واحد منهم الآخر:
معك وضوء؟
قاله: نعم.
قاله: إذاً روح انت على الرياض وأنا بروح على تل أبيب.

ونكتة أخرى مشابهة تقول:

صدام عنده تفرقة عنصرية، لأنه بضرب صواريخ على السعودية أكثر من إسرائيل.
وقد لا يظهر الحقد والغضب في هذه النكت لأول وهلة، ولكن الصورة تصبح أوضح عندما نعرف أن بعض هذه النكت ترى في سقوط الصواريخ عقوبة مباشرة لإسرائيل على الجرائم التي ترتكبها ضد الفلسطينيين، فهذه نكتة ترى علاقة مباشرة بين الصواريخ ومنع التجول:

ليش ما سقطت صواريخ في الضفة الغربية؟

بسبب منع التجول (الذي فرضته السلطات الإسرائيلية على الضفة الغربية طيلة مدة الحرب).

ونكتة أخرى تربط بين الصواريخ والهويات الخضراء التي يمنع حاملها من دخول إسرائيل:

ليش صاروخ الحسين بطل يصل إسرائيل؟
عشان أعطوه هوية خضرا!

وقد يكون هذا الشعور بأن الصواريخ كانت عقوبة للإسرائيليين على جرائمهم هو الذي أعطى الفلسطينيين الثقة التامة بأن الصواريخ لن تؤذيهم وجعل الكثيرين منهم يستهترون بالكمامات ولا يستعملونها حتى لو كانت موجودة لديهم، وجعلهم يصعدون إلى سطوح البيوت لمراقبة الصواريخ عند عبورها في أجواء قراهم ومدنهم. وقد عبر الفلسطينيون في نكتهم عن هذا الشعور بالحصانة ضد الصواريخ وعزوا إلى الصاروخ إرادة تشبه إرادة الفلسطيني تجعله يؤذي الإسرائيليين فقط، فهذا مثلاً صاروخ يستعين برائحة الطوابين للوصول إلى هدفه:

مر صاروخ على قرية فلسطينية فشم ريحة الطوابين وأدرك أنه في المكان الخطأ وظل مكمل على تل أبيب.

وفي نكتة أخرى يكاد الصاروخ أن يرتكب خطأ لولا تنبيه الفلسطينيين له:

مرة صاروخ الحسين نزل على نابلس، بعدما صار بده يوصل، صاروا أهل نابلس يصرخوا: عرب، عرب! فقال لهم الحسين: آسف! وكمل في طريقه على تل أبيب.

وحتى داخل إسرائيل فإن الصاروخ لا يتصرف بطريقة عشوائية بل انه يميز بين السكان العرب واليهود في إسرائيل:

مر صاروخ الحسين على ناس من عرب الداخل فقالوا له: تفضل اشرب قهوة! فقالهم: معلش، أحسن معزوم على شاي في تل أبيب.

وتعتمد النكتة هنا على التلاعب بالألفاظ في كلمة "شاي" إذ أن اسم الناطق بلسان وزارة الدفاع الإسرائيلية خلال الحرب كان "نحمان شاي".

النوع الثالث من النكت في هذه المرحلة من مسيرة أزمة الخليج هو ما أسميناه نكت "المسبات" أو "الشتائم" وقد ظهر هذا النوع غالباً في أواخر فترة الحرب عندما أصبح واضحاً أنه لا مناص للعراق من الهزيمة التامة والدمار الشامل وأن الحلفاء لن يسمحوا للعراق حتى بالانسحاب مع المحافظة على شيء من كرامتها. في هذا الوقت وصل حقد الفلسطينيين وغضبهم أوجه، وأخذوا "يرمون" الحلفاء بنكت هادفة، مباشرة، ومكشوفة، تجمع بين الهجومية والعدوانية، وكسر القيم الأخلاقية المتعلقة بالجنس والدين. من هذا النوع النكتتان التاليتان الموجهتان إلى إسرائيل:

مرة الباتريوت طلع تيعترض صاروخ الحسين، قاله الحسين: خش بطيزي (لأن الباتريوت كان كثيراً ما يصيب مؤخرة الصاروخ).

قال نحمان شاي التمس (أصيب بالجنون) من الصواريخ، صار يظل يقول: حسين، عباس، حسين، عباس... راح عند دكتور، أعطاه تحميلة باتريوت.

والنكتة الأخيرة من هذا النوع، وأكثرها عدوانية، موجهة إلى العالم أجمع، ونتركها كلغز ليحاول كل قارئ حلها لوحده:

عند صدام حسين صاروخ لم يكشف النقاب عنه بعد، واسم هذا الصاروخ: A.F.11.

## مرحلة اليأس

وهي المرحلة التي تلت نهاية الحرب مباشرة، والنكت التي ظهرت في هذه المرحلة من النوع الذي أسماه فرويد "نكت المقصلة"، وقد جاءت هذه التسمية من النكتة التي اعتبرها فرويد ممثلة لهذا النوع من النكت، وتقول هذه النكتة أن سجيناً كان ينتظر دوره لتنفيذ الإعدام فيه، وعندما أعلموه بأنه سيعدم شنقاً يوم الاثنين التالي علق على ذلك بقوله: "هذه ليست أفضل طريقة يبدأ بها الإنسان أسبوعه". وقد اعتبر فرويد هذا النوع من النكت من أسمى وأنضج أساليب الدفاع النفسي، فالإنسان في مثل هذه الحالة يقبل الواقع ولكنه يرفض الاعتراف ب "الغلب" أو بالألم، بل يجد مصدراً للضحك والتندر في أمس الظروف، ومن قبيل "نكت المقصلة" جاءت النكت الفلسطينية بعد انتهاء الحرب بتنفيذ ما يساوي حكم الإعدام بالعراق. قبل الفلسطينيون حكم الإعدام هذا ولكنهم لم يروا فيه نهاية العالم وجعلوا النكتة تعبر عن لسان حالهم:

العراق كتب على علمه: الله أكبر

والأردن: الله بستر.

وإسرائيل: الله معنا.

والفلسطينيون: الله بعوض!

# النكتة والقصة المضحكة في الانتفاضة

لقد حازت الانتفاضة على اهتمام كبير، محلياً وعربياً وعالمياً، ونتج عنها الكثير من الألم والحزن والأسى، فقد زاد عدد الشهداء على الألف، ويعد الجرحى والمصابين والمشوهين بعشرات الآلاف، بينما زاد عدد المعتقلين والمسجونين على مائة ألف من السكان العرب الفلسطينيين. ولكن على الرغم من هذا الألم والأسى كله (وربما بسبب هذا الألم والأسى كله)، فقد خلقت الانتفاضة عدداً كبيراً من النكات والقصص والنوادر الطريفة التي لا يعرف عن وجودها سوى الفلسطينيين أنفسهم، والأطفال والأحداث منهم بشكل خاص.

يرى الفلسطينيون الانتفاضة كمرحلة جديدة محددة وواضحة المعالم في مسيرة نضالهم ضد الاحتلال، وينظرون إليها كأسلوب حياة جديد وكحالة نفسية ضميرية جديدة ومختلفة. وفي هذه المرحلة تدور جميع نشاطات المجتمع الفلسطيني ونواحي حياته حول جهود الانتفاضة، وتأخذ سماتها من الانتفاضة، فهنالك "توقيت" انتفاضة، وملابس انتفاضة، وطعام انتفاضة، وأسعار انتفاضة، وأجور انتفاضة، وقوانين انتفاضة، ونكات انتفاضة. ويشير الناس إلى هذا الوضع بقولهم "طبيعة انتفاضة" كما يقال تقليديا "طبيعية رمضان" لوصف الحالة الاجتماعية والنفسية التي تسود أثناء شهر الصيام. ويروي الناس لبعضهم قصصاً ونوادر يشيرون إليها بأنها "قصص انتفاضة" أو "نكت انتفاضة".

تستجيب النكتة والقصة الطريفة للأحداث المحلية والعالمية أسرع من أي لون آخر من ألوان الفلكلور. ولم أكن قبل بداية الانتفاضة أهتم بجمع النكتة أو دراستها،

ولكن بعد أشهر قليلة من بداية الانتفاضة بدأت أسمع ما يشير إليه الناس بـ "نكت انتفاضة"، فتنبهت إلى مقدرة النكتة والقصة المضحكة على التعايش مع الألم والحزن والأسى، وهو شيء قد لا يقبله المنطق العادي الذي يفترض تناقضاً وتنافياً بين المحزن والمضحك. ومع اشتداد الانتفاضة، وازدياد البطش والعنف الإسرائيلي معها، أصبح واضحاً أن النكتة والطرفة لا تستطيع فقط التعايش مع الظروف القاسية، بل إنها قد تكون وليدة الظروف القاسية، وربما من متطلبات الحياة ضمنها.

وتتميز النكات التي يدعوها الفلسطينيون "نكات الانتفاضة" عن غيرها من النكات في مواضيعها، فهي تدور عادة حول مواضيع ذات علاقة بالانتفاضة مثل المظاهرات والاعتقالات والإضرابات ورفع الأعلام الفلسطينية والجنود والملثمين.

لقد بدأت بجمع نكات وقصص الانتفاضة في بداية شهر آب (أغسطس) ١٩٨٨، ولم تكن لدي في حينه أية فرضيات أو أي إطار نظري محدد، وإنما قمت بتدوين ما سمعته من هذه القصص. ومع مرور الوقت ازداد اهتمامي بهذه القصص وصرت أتابعها وأفتش عنها، ثم قمت بتجنيد عدد من الطلاب ومساعدي البحث لجمع مثل هذه القصص، ولم نستعمل أية خطة رسمية مقننة في جمعها وإنما انحصر أسلوبنا في جمع ما نسمعه. وفي المجالس التي لم تكن تذكر فيها مثل هذه القصص بشكل عفوي، كنا نلجأ إلى قص بعض هذه القصص بأنفسنا مما كان يوجه الحديث في الاتجاه المرغوب، ثم نقوم بتسجيل القصص بعد انتهاء الجلسة. وقد تمكنت بهذه الطريقة من جمع ما يزيد على مائتي نكتة ونادرة وقصة طريفة تتعلق بظروف الانتفاضة. وليس لدي أي معيار نظري دقيق لإدراج أية قصة أو نكتة بين ما أسميه "نكت الانتفاضة" أو استثنائها. والمعيار الوحيد الذي استعملته بهذا الصدد هو الإشارة من قبل فلسطينيين من الضفة الغربية أو القطاع إلى القصة بأنها "قصة انتفاضة" أو "نكتة انتفاضة"، وأنهم استجابوا لها كنكتة أو طرفة، أو أنها ذكرت في إطار "جلسة نكت انتفاضة" أو أتت كرد فعل أو استجابة لقصة عرفت بأنها "نكتة انتفاضة".

جاءت مجموعة القصص التي قمت بجمعها من جميع نواحي الضفة والقطاع، وجمعت خلال مدة عام، من آب (أغسطس) ١٩٨٨ إلى آب (أغسطس) ١٩٨٩. وتتحدث هذه القصص بشكل عام عن أحداث الانتفاضة وظروفها. وقد يشير بعضها إلى بعض الأحداث الحقيقية، ولكن القصص نفسها ليست حقيقية ولا يعتقد محدثوها بأنها حدثت فعلاً.

النكات جزء من الفلكلور ومن الثقافة، وهي شديدة التأثر بالإطار الثقافي والاجتماعي واللغوي الذي تعيش فيه. ولذا فقد يصعب نقل بعض هذه النكات إلى لغة غير العربية، وقد يصعب على غير العرب، وأحياناً على العرب من غير الفلسطينيين الذين عاشوا الانتفاضة، أن يتذوقوها. وقد تختلف حتى بعض الفئات الفلسطينية في مدى تذوقها

لهذه القصص، فما يجده الفلسطيني العلماني طريفاً قد يجده الأصولي ممجوجاً، والعكس بالعكس. بعض هذه القصص هي نكات تقليدية معروفة على المستوى المحلي أو العربي أو العالمي، وقد أجريَت عليها بعض التحويرات والتغييرات كي تتناسب مع ظروف الانتفاضة، بينما بعضها الآخر وليد ظروف الانتفاضة.

سوف لا أتطرق في هذه المقالة إلى نقاط نظرية، مثل تعريف النكتة أو البحث في الدوافع النفسية الكامنة وراءها أو استجلاء الوظائف النفسية أو الاجتماعية لها، بل إنني سأفترض أنه ينطبق على هذه القصص ما ينطبق على النكتة والقصة الطريفة بشكل عام، وأنتقل من ذلك مباشرة إلى تحليل بعض نواحي المحتويات السطحية والظاهرة لهذه القصص.

يتوقف ما يمكن استنتاجه، أو استنباطه، من أية مجموعة من المعطيات، إلى حد كبير، على الزاوية التي ننظر منها إلى هذه المادة، والأسئلة التي نحاول الإجابة عليها من خلال هذه المادة. وفي مجال تحليلي لهذه القصص سأعتمد على افتراضين اعتقد أنهما مقبولان من قبل العاملين في حقل دراسة النكتة بشكل عام. الافتراض الأول هو أن جميع أنواع النكتة تحتوي بحكم تعريفها على عنصر التنافس والعدوانية. والافتراض الثاني هو أن الآلية الرئيسية في النكتة هي التعارض أو التناقض بين حالتين أو واقعين أحدهما متوقع ولكنه لا يظهر في النكتة والآخر غير متوقع ولكنه يظهر في النكتة. بعد قبول هذين الافتراضين أتوجه إلى مجموعة القصص المتوفرة لدينا للإجابة على بعض الأسئلة مثل: من هما طرفا التنافس أو الصراع في هذه القصص؟ من هو الخاسر ومن هو المنتصر في الصراع الذي تصوره هذه القصص؟ وكيف يختلف هذا عن الواقع الحقيقي في الحياة الحقيقية والصراع الحقيقي؟

تقسم مجموعة القصص المتوفرة لدينا بالنسبة إلى السؤال الأول حول طرفي التنافس أو الصراع فيها، إلى نوعين عريضين، يدور الصراع في النوع الأول منها، والذي يضم العدد الأكبر من هذه القصص، بين الإسرائيليين والفلسطينيين، بينما يدور الصراع في بقية القصص بين فئات مختلفة من الفلسطينيين أنفسهم. وإذا نظرنا إلى النوع الأول، والأكثر عدداً من هذه القصص – أي النوع الذي يدور فيه الصراع بين فلسطينيين وإسرائيليين – لوجدنا عدداً من النقاط التي تستحق الملاحظة. إحدى هذه الملاحظات أن هذه القصص لا تحتوي على أية نكات عرقية، وليس فيها ما من شأنه أن يمس بشعور الشعب اليهودي كشعب، وفي الحقيقة فإن "الإسرائيلي" في هذه القصص لا يضم أي إسرائيليين مدنيين ولا حتى المستوطنين منهم، وإنما يقتصر على الجنود الإسرائيليين والجيش الإسرائيلي.

كذلك نلاحظ أن الحالة النفسية والمعنوية التي تعكسها قصص الانتفاضة تختلف كثيراً عما كان شائعاً قبل الانتفاضة، ومع أنني لم أقم بأي بحث مقنن حول نكات ما قبل الانتفاضة، فإنه من الواضح أن نكات الانتفاضة تعكس نظرة جديدة للإنسان

الفلسطيني نحو نفسه بالنسبة لباقي شعوب العالم، وبالنسبة للإسرائيليين بشكل خاص. فقد اختفت منذ بداية الانتفاضة النكات التي كثيراً ما كانت تظهر الشعور بالعدوانية تجاه الذات وعدم احترام الذات. من هذه القصص مثلاً، ما كان يحكى عن دكان يبيع أدمغة أتت من شعوب مختلفة، ويكون الدماغ الفلسطيني (أو العربي) أغلاها ثمناً، وعند السؤال، يوضح صاحب الدكان أن السبب في ارتفاع سعر الدماغ الفلسطيني (أو العربي) أنه "غير مستعمل". مثال آخر: ما كان يحكى عن صعود ياسر عرفات مع مجموعة من قادة دول العالم إلى السماء، وتقديم طلباتهم إلى الله عز وجل. وتقول القصة أن الله أجاب كل قائد بنفس الإجابة قائلاً "طلبك لن يلبى أثناء فترة حياتك"! ولكن عندما تقدم عرفات بطلبه أجابه الله "طلبك لن يلبى أثناء فترة حياتي!".

مثل هذه الروح اختفت منذ بداية الانتفاضة، ولا يوجد ما يشبهها في أية من القصص التي جمعتها. ففي قصص الانتفاضة، عندما يواجه الفلسطيني الإسرائيلي فإن الفلسطيني يكون دائماً متفوقاً على الإسرائيلي، أو مساوياً له على الأقل. وتعكس الكثير من القصص تعامل الفلسطيني مع الإسرائيلي تعامل الند مع الند. من هذا القبيل مثلاً، القصة التالية التي جمعتها من رام الله في شهر حزيران (يونيو) ١٩٨٩:

> في بداية الثمانينات أغلقت سلطات الاحتلال الإسرائيلية بيت فرد من مجموعة عسكرية من قرية من قرى رام الله. لما بديَت الانتفاضة أجوا الشباب وفتحوا البيت وصلحوه ورجعوا أهله عليه. في إحدى المداهمات عرف الجيش وسأل الزابط صاحبة البيت: "مين سملحك تفتحي البيت؟" فقالت له: "حاكم عسكري البلد سمحلي!"

وهذه قصة مشابهة جمعت في نفس الفترة من الخليل:

> في مدينة الخليل في بداية الانتفاضة كان الشباب يطلبوا من المحلات التجارية أنها تسكر، وبعدين ييجي الجيش يقول: افتحوا! وتتكرر العملية كل يوم عدة مرات. يوم كان صاحب دكان، رجل كبير في السن، مسكر محله وواقف أمامه. أجا الحاكم العسكري الإسرائيلي وطلب منه أن يفتح المحل. وكانت العملية صارت متكررة عدة مرات في هذاك اليوم. فقال الرجل للحاكم العسكري: "الحاكم العسكري طلب مني إني أسكر". فقال الحاكم العسكري: "أنا حاكم عسكري منطقة الخليل وأنا ما طلبت منك تسكر! فقال الرجل: "لأ مش انت، الحاكم العسكري الفلسطيني".

نقطة ثالثة تسترعي الانتباه، في مجموعة قصص الانتفاضة، هي أن الفلسطيني في هذه القصص يخرج منتصراً على الإسرائيلي، أو على الأقل متفوقاً عليه. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يمكن لهذه القصص أن تصور الفلسطيني كمنتصر أو متفوق على الإسرائيلي على الرغم من أن الإسرائيلي، في الحقيقة، أقوى بكثير من

الفلسطيني، وإسرائيل تحتل القسم الأكبر من فلسطين منذ سنة ١٩٤٨، وباقيها منذ سنة ١٩٦٧؟ وبكلمات أخرى فإننا نتساءل عن طبيعة الواقع البديل الذي تصوره هذه القصص، والذي يجعل الفلسطينيين يستظرفونها ويرددونها.

هنالك طرق عديدة ينتصر فيها الفلسطيني على الإسرائيلي في هذه القصص، وأذكر فيما يلي سبع منها:

١. هنالك عدد قليل من القصص يتغلب فيها الفلسطيني على الإسرائيلي في صراع جسماني. ونلاحظ من مثل هذه الحالات أنه عندما يتغلب الفلسطيني، أو مجموعة من الفلسطينيين، على الجندي الإسرائيلي فإنهم عادة لا يؤذونه وإنما يحاولون تحقيره وإهانته ومن ثم إهانة الجيش الذي ينتمي إليه. وتكون الإهانة في معظم القصص عن طريق نزع ملابسه وإعادته عارياً أو مرتدياً سرواله الداخلي فقط، إلى الضابط المسؤول عنه، وقد يطلبون منه تبليغ تحياتهم للضابط، من هذه القصص، القصة التالية والتي جمعت من منطقة جنين في شهر نيسان (أبريل) ١٩٨٩:

> في بلدة قباطية تعرضت سيارة أحد المستوطنين للرشق بالحجارة فأراد المستوطن أن ينتقم من الشباب وأخذ يلاحقهم داخل البلدة، فما كان من الشباب إلا أن نصبوا له كميناً وألقوا القبض علي،ه وبعد أن أشبعوه ضرباً أخذوا سلاحه وأفلتوه وقاموا بتسليم السلاح إلى المختار وقالوا له: "سلم هذا السلاح للحاكم العسكري، وقل له: "هذه هدية من ثوار قباطية".

وهذه قصة مشابهة جمعت من غزة في نفس الشهر:

> في مخيم الشاطئ ضل أحد الجنود طريقه أثناء مطاردة بعض الشباب داخل المخيم في الأزقة الضيقة، وعندما وجد نفسه وحيداً انزوى في القرنة وأخذ يبكي ويصرخ، فتقدم منه عدد من الشباب وألقوا القبض عليه وأجبروه على خلع ملابسه العسكرية ووضعوها أمام عينيه في الإطار المشتعل، ثم أرشدوه إلى وحدته بعد أن قالوا له: "بلغ تحيات الثورة إلى قيادتك! يكفيك ما أنت فيه!"

وتكون الإهانة للجندي الإسرائيلي طبعاً أكبر عندما يكون المنتصر عليه ليس رجلاً بل فتاة أو امرأة أو مجموعة من النساء الفلسطينيات، كما هو الحال في القصة التالية من جنين:

> في مدينة جنين، وفي إحدى المظاهرات، حصلت مشادة كلامية بين فتاة فلسطينية وجندي إسرائيلي، فطلبت منه أن يضع سلاحه جانباً لتريه من الأشجع، هو أم هي. وفعلاً قبل الجندي ووضع سلاحه جانباً، فضربته الفتاة وطرحته أرضاً، فأخذ الجندي يصرخ ويستنجد، وعندها حضر الجنود وخلصوه من بين يدي الفتاة، وضربوها.

وهذه قصة مشابهة جمعت من غزة في شهر أيار (مايو) ١٩٨٩:

> مرة مرَة طالعة في منع التجول، لقاها الجيش قالها: وين رايحة؟ قالتله: بدي أجيب أكل لاولاد ابني! قالها الزابط: ممنوع، روحي عالبيت! قالتله: والله إذا ما حدت بضربك! قالها: تعالي اضربي تشوف! أجت المرة هجمت على الزابط ونَزلت فيه ضرب. أجا جندي وضربها بالعوزي، وقعت على الأرض، راح الجندي شلح أواعيه ورمى الطاسة وتمدد جنبها (بقصد الاعتداء عليها جنسياً)، راحت المرة مسكت رقبته وبدها تخنقه، صار يصرخ ويبكي. أجا الزابط والجنود يشدوا فيها مش قادرين يفلتوا ايديها، أجو النسوان خلصوا الجندي منها وأخذوها.

وقد يترفع الشباب أحيانا ليس فقط عن إيذاء الجندي الموجود في موقع ضعف بل عن إهانته أيضاً، ويتعاملون معه حسب مبدأ "العفو عند المقدرة" كما يظهر في القصة التالية، والتي جمعت من نابلس في شهر تموز (يوليو) ١٩٨٩:

> أثناء هجوم للجنود داخل البلدة القديمة في نابلس، فقد أحد الجنود طريقه وأخذ يتجول في الأزقة على غير هدى، فما كان من أحد الشبان النشيطين المطاردين إلا أن ذهب إلى الجندي وأمسك بيده ووصله إلى وسط البلد (حيث باقي الجنود).

٢. يكون النصر المعنوي للطفل الفلسطيني في بعض هذه القصص، بأن يضع الجندي الإسرائيلي نفسه في وضع مزر لا يستطيع الطفل الفلسطيني معه إلا أن يضحك منه وينظر إليه نظرة سخرية واستهزاء. من هذا النوع قصة جمعت من غزة في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٨:

> في بداية الانتفاضة كان الشباب يخافون من "مشمار جفول" (حرس الحدود)، ولكن بعيدين صار مثل الجيش العادي. وفي أحد أيام العيد كان الجنود يستعرضون قوتهم أمام الشباب، وكانت دورية تابعة "للمشمار جفول"، وكان جيب واحد ساير لوحده مستهتر بالشباب. وبعدين أسرع الجيب فسقط منه جندي، فهجم عليه الشباب، فمشى الجيش وظل الجندي ماسك بباب الجيب الخلفي وسحبه الجيب حواليماية متر على ركبيه، فرفع الشباب علامات النصر وانبسطوا.

وهذه قصة أخرى جمعت من غزة في شهر حزيران (يونيو) ١٩٨٩:

> دورية جيش لحقت شاب كان ضارب عليهم مولوتوف. صار طخ زي المطر، شرد واختفى، ونط على دار سقفها زينكو. واحد من الجنود شافه، راح نط وراه على الزينكو، إلا الزينكو هابط وخش سيخ حديد في خزقه (الجندي). صار يصوت ويصرخ، وفكروا الجنود اللي بره إنه الشاب تصاوب وبصرخ، خشوا في البيت لاقوا الجندي مرمي بصوّت وسيخ الحديد خاشش في خزقه، جابوا طيارة هليكوبتر وأخذوه على المستشفى، والشاب شرد.

٣. ينتصر الطفل الفلسطيني – وأحياناً المرأة الفلسطينية – على الجندي الإسرائيلي في الكثير من هذه القصص عن طريق الحيلة والخدعة، والتي غالباً ما تكون بريئة ولا تعرض الجندي الإسرائيلي إلى خطر جدي ولكن تضعه في وضع يظهر فيه تافها وغبياً. من الأمثلة على هذه القصص القصة التالية من غزة:

> في يوم أجت دورية عسكرية في حارة العبيد. الدورية سيارتين جيش. الشباب قسموا حالهم قسمين: قسم في أول المنطقة للشرق والقسم الثاني في الآخر من شمال. الشباب حفروا حفرة كبيرة في الأرض وغطوها بالكرتون زي كمين. تقدم الجيش للمنطقة الشمالية، والجيش الثاني راح شرقا... والله أجا مسرع، راح واقع في الجورة وغرز، وصار هالضرب يشتغل، قزايز، وشردوا وهم يطخوا. أجوا الشباب حرقوا الجيب وهو محله.

وهذه قصة جمعت من طولكرم في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٨:

> في أولاد صغار في مخيم طولكرم ربطوا طابة في رقبة بسة صغيرة ودخلوها من تحت السياج على المركز. انتبه الحارس واتصل بالمسؤولين. لحقوها بدهم يمسكوها، وقرر رئيس المركز ترحيل كل اللي في المركز. راحت البسة دخلت تحت سيارة، أجو خدروا البسة، وأجا خبير المتفجرات، ولما اكتشف إن ما فيهاش اشي افرغوا سلاحهم بالبسة ورموها على المخيم، والولاد يضحكوا عليهم من بره. الولاد الصغار عملوا جنازة للبسة وصاروا يهتفوا: "يا شباب التموا التموا، والبس ضحى بدمه!"

وهذه قصة من مخيم الدهيشة يشترك فيها طفل وأمه في "تعذيب" الجنود الإسرائيليين:

> قام أحد الأطفال، يبلغ حوالي العاشرة من العمر، برمي الحجارة على الجيش في أحد أحياء مخيم الدهيشة، وكان يضرب الحجر ويدخل إلى بيت بجانب الموقع الذي يضرب منه. وكل مرة كان الجنود يلحقون به إلى البيت فيجدون امرأة تغسل ثياب عائلتها فيفتشون البيت ولا يجدون الطفل. وكان على مسافة غير بعيدة أحد الصحفيين يراقب الوضع أول بأول، وبعد عدة جولات من رمي الحجارة وتفتيش البيت، دخل الصحفي الأجنبي وسألة المرأة أين يذهب الطفل داخل البيت مع أن الجنود فتشوا البيت عدة مرات ولم يجدوه. فرفضت المرأة أن تخبره واستمرت في غسل الثياب وهي جالسة. فألح الصحفي في الطلب وأقسم لها بأنه لن يخبر أحدا بما تقول، فاقتنعت المرأة وقالت "اطلع يما يا علي!" وإذا بالطفل يخرج من تحت ثوبها وهي جالسة تغسل.

٤. في العديد من هذه القصص، ينتصر الطفل أو الشخص الفلسطيني بشكل عام على الجندي أو الضابط الإسرائيلي معنوياً عن طريق الرد على سؤال الإسرائيلي

بجواب يُظهر الإسرائيلي بمظهر سخيف ومضحك، وقد يكون في الجواب نوع من الاستهزاء أو الحذلقة، أو التظاهر بالبراءة إلى درجة "الهبل". وكثيراً ما يصل المجيب إلى هدفه عن طريق ما يمكن أن نسميه "عذر أقبح من ذنب":

> كان في مرّة دورية جيش في الخليل واقفة قرب عامود تلفون معلق عليه علم فلسطيني. وقّفت الدورية شاب خليلي وطلبت منه يطلع ينزل العلم عن العامود. أجا الشاب طال علم من عبه وقال للضابط: يا أخي خذلك هالعلم وفك عني!

وقد تصل سخافة الضابط الإسرائيلي إلى درجة يضطر معها حتى الخوري إلى الاشتراك في التهكم المر، كما حدث، فرضا، في قرية بيرزيت قرب رام الله:

> دورية إسرائيلية دخلت بيرزيت. في الطريق لاقوا الخوري باب الكنيسة، وكان موجود علم فلسطيني على راس الصليب اللي على الكنيسة، وعلم ثاني على رأس شجرة سرو في ساحة الكنيسة. فقال الضابط للخوري متهكماً: العلم اللي على راس الصليب أنا بفهمه، بجوز إنه الله حطه، لكن العلم اللي على رأس السروة شو وصلوا لهناك؟! قال له الخوري: هذا يا خواجة محطوط عليها من لما زرعوها!

وهذه قصة من نابلس تصور الضابط الإسرائيلي مشدوها لا يستطيع فهم ما يقوله الشباب:

> في أحد أحياء نابلس طارد الجنود شابين، فأمسكوا أحدهما وتمكن الآخر من الفرار. ولما سأل الضابط: مين اللي كان معك؟ أجاب الشاب: شو بعرفني! هو جبهة وأنا فتح!

٥. قد يقوم الكبار من الفلسطينيين، ذكوراً وإناثاً، بإهانة الجندي أو الضابط الإسرائيلي دون قصد ودون معرفة كما حدث مع سيدة من جنين:

> في جنين، لما الشباب بدهم يقاهروا الجنود بصيروا ينادوا عليهم "يا هو! يا هوموا!" مرة مرَة ابنها اعتقله الجيش، فراحت عند الضابط وقالتله: دخلت يا هومو، من شان الله يا هومو، خليني أشوف ابني.

أو كما حدث مع هذا الرجل من منطقة الخليل:

> مرة في قرية بني نعيم، حضر الجيش لاعتقال شاب من بيته فأخذت أخواته يطلقن الشتائم على الجيش: "يلعن أبوكم على أبو شامير معكم!" وكررنها عدة مرات. فجاء ضابط الدورية على والد الفتيات وقال له: يكفي عاد، عيب، خليهن يسكتن! فصاح الوالد ببناته: خلص عاد، بكفي، يلعن أبوكن على أبو شامير!

٦. قد يربح الفلسطيني الصراع المعنوي في بعض هذه القصص عن طريق الإصرار على عدم الاعتراف بالهزيمة، أو الإصرار على أن يقول الكلمة الأخيرة في الجدال مع الضابط أو الجندي الإسرائيلي:

مرّة قام الجيش باقتحام قرية عبوين، فدخل جندي على بيت في القرية وقام بتفتيش البيت. وهو خارج دقت بندقيته بقزاز البرندا، فبدأ يكسر القزاز بكعب البندقية، فقال صاحب البيت: ليش هذا العمل؟ فعاد الجندي وكسر جهاز التلفزيون. فقال له صاحب البيت: كسر كسر! ما هي الانتفاضة بتدفعلنا كل اللي بتكسر! فخرج الجندي من البيت غاضباً.

ويظهر الطفل في القصة التالية أقوى من الجنود بسبب قوة إرادته:

ولد عمره حوالي عشر سنين، من عرابة، كان مشترك في مظاهرة يضرب حجارة ويحط حواجز على الشارع. مسكوه الجنود وضربوه، وحطوه على مقدمة الدبابة حتى يصير ييجي كل الضرب عليه، وصاروا يلفوا في الشوارع فصار يغني بأعلى صوته "ما احلى الموت على بوز الدبابة!"

٧. إذا فشلت جميع الطرق السابقة فإن الطفل الفلسطيني قد يتغلب معنوياً على الجندي أو الضابط الإسرائيلي بأن يحبط خططه ويضعه في وضع أخلاقي ومعنوي محرج عن طريق موت الطفل:

مرّة في نابلس، أصر الجنود على أحد الأطفال أنه يطلع بنزل علم عن عامود تلفون، فرفض. لما أجبروه بالقوة، طلع حتى وصل حد العلم، وضرب تحية للعلم ورمى نفسه عن عامود التلفون ومات.

نعود الآن إلى النوع الثاني من النكات أو القصص المضحكة، وهو النوع الذي يظهر فيه الصراع بين فئتين من الفلسطينيين، أو توجه فيه فئة فلسطينية عدوانيتها أو انتقاداتها تجاه فئة أخرى من الفلسطينيين. ويمكن تقسيم هذا النوع من القصص إلى نوعين فرعيين: النوع الفرعي الأول تكون العدوانية أو النقد فيه موجهة إلى فئة تشعر فئة أخرى أنها لم تساهم في مجهود الانتفاضة بما فيه الكفاية. ومن الفئات التي يوجه لها الانتقاد في هذه القصص:

١. الأغنياء وأفراد الطبقة الاقتصادية العليا. من هذا النوع القصة التي تقول أن أطفال حي الرمال، وهو حي الأغنياء في غزة، يلفون الحجارة بمحارم الورق "كلينكس" قبل إلقائها على الجنود كي لا تتسخ أيديهم، أو يحرقون إطارات السيارات على سدر نحاس حتى لا يتسخ الشارع، أو يلقون الشوكلاته على الجنود بدلاً من الحجارة.

٢. كثيراً ما يوجه الانتقاد في هذه القصص إلى سكان المدن، وإلى سكان مدينة القدس بشكل خاص، فيقال مثلاً أن أهل القدس يرسمون خطا بالطباشير على

الشوارع، بدلاً من وضع الحواجز، ثم يقفون وراء الخط ويقولون للجنود: "يلعن أبوكم يا كلاب يا نور! انتوا قتلتوا أونكل أبو جهاد!" كذلك يقال عن أهل نابلس أنهم بعد انتهاء المظاهرات في مخيم بلاطة، القريب من المدينة، يخرجون إلى البلاكين ويهتفون: "نحن معكم، نحن نؤيدكم!"

٣. من المجموعات التي يكثر نحوها الانتقاد مجموعة من الشباب والشابات تعرف في المنطقة من بيت لحم حتى رام الله بمجموعة "الكتكات"، وهو نوع من علب الشوكلاته، والمقصود بذلك أنهم مرفهون ومتغربنون. نسمع في إحدى هذه القصص عن شاب من هذه المجموعة يتوعد أي جندي قد يصادفه بأنه سيمسكه من كتفه ويقول له: "بكرهك، بكرهك، بكرهك!" كما تقول قصة أخرى أن فتاة من هذه المجموعة قالت لجندي قام بإهانتها: "الله يخرب الفيديو تبع أهلك!"

٤. أخيراً، نجد بين المتهمين بالتقاعس المثقفين بشكل عام والمعلمين منهم بشكل خاص، وهذه قصة عن أحد المعلمين جمعت من غزة في شهر تشرين الأول (نوفمبر) ١٩٨٨، يكتشف فيها المعلم بأن التباهي بمعرفة اللغة العبرة لا تفيده:

في شاب اعتقل في معسكر أنصار، وفي غرفة الغيار الداخلية سأله الجندي: أنت بتحدف حجارة وبتولع كوشوك؟ قال الشاب: لا يا خواجة، أنا موريه (أي معلم). فقال الجندي: آه، إذاً انت بتوز الطلاب انهم يحذفوا حجارة ويولعوا كوشوك! وقام له الجندي ضربه حتى أشبعه.

وهذا معلم آخر يتباهى بمعرفته في حقل الكمبيوتر لكن دون جدوى:

> في معلم لغة انجليزية في المزرعة القبلية أوقفه حاجز على مدخل رام الله، وكان وقتها يُمنع دخول الأشخاص الذين تقل أعمارهم عن ٤٠ سنة. ولما سأل الجندي المعلم عن عمره أجاب: ٣٩ سنة، ولكن عادة الكمبيوتر يحول ٣٩ إلى ٤٠. فقال له الجندي: طيّب، انزل من السيارة وقف على الحاجز حتى يصير عمرك ٤٠ سنة وبعدين بتمر!

أما النوع الفرعي الثاني والذي يوجه النقد فيه إلى بعض الفئات الفلسطينية، فقد بدأ يظهر بعد حوالي سنة ونصف من بداية الانتفاضة، أي حوالي منتصف سنة ١٩٨٩. ويتكون هذا النوع من عدد قليل من النكات التي تدور حول نشاط "الملثمين" الذين يعتبرون جنود الانتفاضة ويكونون رأس الحربة فيها. ويظهر أن هذه النكت تبعث تحذيرا للملثمين بأن لا يسيئوا استعمال الثقة والسلطة التي أعطيت لهم من قبل المجتمع الفلسطيني. هذه اثنتان من هذه النكت:

> في مرَة من الخليل كانت حامل بتوم، وقت الجيابة تعسرت جيابتها واستمرت مدة طويلة. واجتمع عدد من الدكاترة لمساعدتها (يلبسون الأقنعة الطبية)، وأخيراً ظهر رأس أحد الطفلين ولكنه نظر حوله ثم عاد مسرعاً إلى بطن أمه. فسأله التوأم الآخر: شو صار؟ ليش رجعت؟ فقال له: "في ملثمين برّه!

أصدرت اللجان الشعبية في الخليل منع التجول بعد الساعة السابعة مساء لجميع السكان ما عدا الملثمين، وكل واحد من الملثمين تخبأ في مكان معين لمراقبة تنفيذ منع التجول. في واحد من الملثمين شاف واحد مواطن ماشي في الشارع، طخه، حسب الأوامر، أجا ملثم ثاني قاله: ليش طخيته، بعد الساعة سبعة إلا ربع؟! قاله: آه، بس هذا بعرفه، بيته في آخر البلد، بده على الأقل نصف ساعة تيصل.

نلخص في النهاية ما جاء في هذه الدراسة بقولنا أن نكات الانتفاضة وقصصها المضحكة تعكس واقعاً جديداً تظهر فيه العدوانية تجاه الاحتلال والمحتل بشكل رئيسي، وبشكل ثانوي تجاه الذين لا يؤدون واجبهم نحو الانتفاضة بالشكل المطلوب. هنالك أيضاً في هذه القصص تحذير للقائمين على الانتفاضة بأن لا يسيئوا استعمال الأمانة التي وضعها المجتمع الفلسطيني في أيديهم.

# النكتة السياسية الفلسطينية حول "المسيرة السلمية"

هنالك عدد كبير من النظريات حول النكتة. ولكن نظرة متفحصة لهذه النظريات تظهر أنها تكمّل بعضها البعض ولا تقوم مقام بعضها. والسبب في ذلك هو أن هذه النظريات ليست وجهات نظر مختلفة إلى شيء واحد، وإنما هي وجهات نظر مختلفة إلى أشياء مختلفة، فهي بمجموعها تصف نواحٍ مختلفةٍ من نفس "الفيل"[1] الذي نسمّيه النكتة. فالنكتة هي في الحقيقة شيء معقد جداً ومتعدد النواحي والصفات، وأية نظريّة عن النكتة قد تكون في الحقيقة تعالج ناحية بسيطة منها، كدوافعها أو وظيفتها أو تركيبتها البنيويّة أو معناها أو مغزاها أو طريقة فهمها أو كيفية تذوقها أو الظروف التي تؤدي إلى ظهورها. وقد تتعامل نظريّة النكتة مع المستوى اللفظي أو الاجتماعي أو السلوكي أو العاطفي أو الإدراكي للنكتة. ويمكن الحديث عن نواحٍ ومستويات أخرى كثيرة للنكتة.

ومع ذلك فمن الممكن أن تدخل جميع النظريات المتعلقة بالنكتة تحت مظلة إحدى نظريتين عامتين: إحداهما هي النظرية "النفسية – الوظيفيّة" المستمدة من أعمال فرويد (١٩٠٥، ١٩٢٨) وتدور بشكل عام حول الدوافع والوظائف النفسيّة للنكتة، وتقول أن النكتة يكمن وراءها نزعات عدوانية وجنسية مكبوتة، وأن المتعة الناشئة عن النكتة تتبع من أنها توفر على الإنسان طاقة نفسية غريزية (Libidinal Energy) وكأنها تعطي جهاز المراقبة الواعي الذي يضبط الدوافع المكبوتة استراحة أو إجازة قصيرة.

النظرية العامة الأخرى للنكتة هي نظرية "التناقض" أو "عدم التناسق"، والتي تعود جذورها إلى Bergson، وهي تنظر إلى النكتة على أنها ناتجة عن صراع

بين حالتين أو مستويين متضاربين وغير متناسقين، ويظهر فيها المستوى المستضعف أو المحكوم عادة وهو يتحدّى المستوى الأقوى ويثور عليه (أنظر مثلاً Douglas, 1975; Oring, 1992). ولقد اقترحت ميري دوجلاس (١٩٧٥) فكرة معقولة يُمكنها أن توجد حلاً يجمع بين هاتين النظريتين، وهذه الفكرة هي أن التناقض الذي تصوره النكتة لا يستسيغه الناس في مجتمع ما إلا إذا كان ذلك التناقض يعكس تناقضين آخرين أحدهما في الحياة الاجتماعية للمجتمع والآخر على مستوى تحدّي النزعات الغريزية لرقابة العقل الواعي. وبذلك يصبح لدينا سلسلة من المستويات يسود كل منها نفس نمط العلاقة المكونة من مستويين أحدهما يتحدى الآخر ويثور ضده، ويتردد هذا النمط على كل المستويات، من المستوى النفسي إلى المستوى الإدراكي ثم السلوكي فالاجتماعي.

أريد هنا أن أضيف فكرة أخرى: لقد توصل عدد من دارسي النكتة إلى الربط بين النكتة واللعب، فنحن نجد مثلاً أن Eliott Oring (Oring, 1992: 28) يرفض الفرضية التي تكاد تكون مقبولة عالميّاً والتي تعتبر العدوانية جزءاً أساسياً من طبيعة النكتة، ويقول أن "النكتة قبل كل شيء، تظهر أنها نوع من أنواع اللعب. ومثل العدوانية، فاللعب يجب أن يعتبر حافزاً جذرياً، ولا يمكن ردّه إلى حافز آخر جذري أكثر منه... ولكن النزعة العدوانية يمكن أحياناً أن توظف بعض أشكال الألعاب الذهنية (أي النكت) كأسلحة".

إنني أتفق مع Oring أن النكتة هي نوع من أنواع اللعب، ولكنني أختلف معه حول طبيعة العلاقة بين النكتة والعدوانية. في رأيي أن العدوانية جزء حتمي وأساسي من اللعب، كل أنواع اللعب، الجسماني منها واللغوي أو الفكري. اللعب الجسماني عند جميع أنواع الحيوانات في بيئتها الطبيعية يكوّن نزعة غريزية جذرية ضرورية للبقاء. انني أعتقد أن اللعب الجسماني عند جميع الحيوانات هو تدريب على القتال، فاللعب هو قتال تظاهري (أو تمثيل للقتال)، وهو تدريب للصغار كي يصبحوا مقاتلين جيدين عندما يكبرون. إن Bateson مُحق عندما يقول: (Bateson, 1972: 180) "أن الخدشة Nip في اللعب تشير إلى العضة، ولكنها لا تعني ما تعنيه العضة الحقيقية"، والسبب في ذلك هو أن الخدشة هي "تمثيل" للعضة وتخدم هدف عدوانية "تمثيلية"، وهي تدريب أو تحضير للوقت الذي سيصبح فيه الحيوان فيما بعد بحاجة إلى ممارسة العض الحقيقي لخدمة العدوانية الحقيقية. إذاً، العب الجسماني هو قتال جسماني "مُمثّل" مدفوع بنزعة عدوانية "مُمَثّلة".

عندما طوّر أجداد الإنسان الحالي النظام الرمزي الذي نسميه "اللغة"، أصبح بمقدور الإنسان أن يقوم بتمثيل الأفعال الجسمانية بشكل رمزي، أي أنه أصبح بإمكانه أن يجرب العمل الجسماني الذي يريد القيام به في رأسه (أو ذهنه) أولاً، وأصبح بإمكانه أن يعبر عن هذه الأفعال بالرموز اللغوية وينقل تلك الصورة إلى إنسان آخر دون الحاجة إلى القيام بتلك الأفعال جسمانياً وفعليّاً، ولذلك فإن قتالاً شفوياً هو في الحقيقة صيغة رمزية لقتال جسدي، وهو نابع من نزعة عدوانية تماماً مثل القتال الجسدي.

وبنفس الطريقة التي يكون بها اللعب الجسدي هو "تمثيل" أو "تدريب" للقتال الجسدي، فإن النكتة –أي "اللعب الشفوي" – هي "تمثيل" أو "تدريب" للقتال الشفوي أو "القتال بالرموز". وكما أن اللعب الجسدي هو دائماً "تصارع" أو "تنافس"، فإن النكتة أو "اللعب الشفوي" أو "اللعب الرمزي" هو أيضاً "تصارع" و"تنافس" رمزي.

هنالك مظاهر عدوانية في اللعب الجسدي كما أنّ هناك مظاهر عدوانية في النكتة، ولكن في كلتا الحالتين فإن العدوانية ليست حقيقية، ولكن في كلتا الحالتين أيضاً يمكن أن توضع هذه المظاهر العدوانية في خدمة نزعة عدوانية حقيقية أو نزعة جنسية أو غير ذلك من النزعات الغريزية الأخرى. والطريقة الوحيدة لمعرفة الدوافع الحقيقية والأهداف الحقيقية للنكتة هي أن نكون مطّلعين على جميع نواحي وجوانب وأبعاد الإطار الذي تحكى فيه النكتة.

أستنتج من هذا التحليل أن النكتة تأخذ دائماً مظهر تنافس عدواني بين طرفين أو فريقين، ولكن بصيغتها الحقيقية الأصلية وغير الموظفة لخدمة غرائز أخرى فإن هذه العدوانية ظاهرية فقط وليست حقيقية، بل هي "تمثيل" أو "تظاهر" بالعدوانية. ولكن النكتة بطبيعتها قابلة وبسهولة لأن تُستغل، وكثيراً ما تستغل، في خدمة نزعات غريزية أخرى، خصوصاً النزعة الجنسية والعدوانية، ويتوقف ذلك على نوعية محدّث النكتة ومستمعيها، والمناسبة، والمكان، وعدد آخر كبير من جوانب الإطار الذي تحكى فيه النكتة. ويمكن أن نضع ما قلناه هنا بطريقة أخرى فنقول أن من أسلم الطرق للتعبير عن النزعات غير المقبولة اجتماعياً هو أن نضعها بالصيغة البريئة والممتعة التي هي النكتة، خصوصاً وأن هزليّة النكتة وطرافتها تبعد انتباه السامع عن الدوافع التي وراءها وتقلل من رغبته في الدخول في نقاش جدي حول محتوياتها (أنظر Freud, 1905).

بالإضافة إلى مواصفات النكتة التي ذكرناها حتى الآن، أود أن أضيف صفة أخرى، وكانت Linda Degh (Degh, 1972: 69) قد صاغتها بالطريقة التالية: "مع أن النكات ميّالة عادة إلى أن تأتي بشكل سلاسل أو موجات (مثل النكت المريضة، نكت الفيل،... الخ) فإنها عادة تتمحور حول شخصيات حقيقية أو خياليّة وتتجاوب مع الأحداث على المستوى العالمي والمستوى المحلي". وسوف أوضح فيما تبقى من هذه المقالة بعض النقاط النظرية التي أشرت إليها أعلاه، مستعملاً النكت التي ظهرت بين الفلسطينيين كردود فعل على العملية المسماة "المسيرة السلمية" التي بدأت بعد انتهاء حرب الخليج. وسوف أبين كيف أن الموجات الفرعية تمحورت حول بعض الشخصيات وأوضح لماذا أختيرت تلك الشخصيات بالذات، وكيف تناسبت تلك الموجات الفرعية من النكت مع الحالات النفسية المتذبذبة والمتتابعة للفلسطينيين.

كنت قد بدأت بجمع القصص الشعبية الفلسطينية، بما فيها النكت والقصص المضحكة والنهفات والطرف والأساطير والإشاعات وغير ذلك، في أوائل ١٩٨٨

بعد أشهر قليلة من بداية الانتفاضة. وكان المعيار الوحيد الذي استعملته في جمع هذه القصص هو أنها يمكن أن تسمى "شعبية"، وأنها دارت حول الاحتلال أو حول الصراع الفلسطيني الإسرائيلي أو العربي الإسرائيلي بشكل عام، ولم يكن لدي حينذاك أي إطار نظري محدد أو أية فرضية محددة، ولم أستعمل أية مقابلات رسمية أو مقننة، ولم ألجأ إلى الأسئلة المباشرة، وإنما اكتفيت بأن أُبقي عيناي وأذناي مفتوحة عندما كنت أشترك في النقاش السياسي مع الأقارب والأصدقاء والزملاء والطلاب والمعارف، إلا أنني كنت أحاول وبقصد أن أجد الجلسات أو الأطر التي تثار فيها مثل هذه النقاشات، وكنت أحاول عمداً الالتقاء بالأشخاص الذين كنت أعرف أنهم ميالون لإثارة مثل هذه المواضيع التي كانت تهمني. وقد لجأت أحياناً من أجل استثارة النكت أو القصص إلى أن أقص بعض هذه القصص أو الحكايات بنفسي، وقد أوعزت لطلابي أيضاً بأن يستعملوا هذه الطريقة. وكانت هذه القصص تكتب على كرتات ورق حالما كان ذلك ممكناً بعد سماعها، ويوضع معها التاريخ واسم محدث القصة وبعض الملاحظات عن بعض نواحي الإطار الذي رويت فيه. إن طبيعة كوني جزء من هؤلاء السكان، وكذلك بطبيعة طريقة الجمع هذه غير الموجّهة بتوجّه نظري معين، تسمح لي دائماً بأن أعود إلى تلك القصص وأقسمها وأعيد تحليلها من جديد وأتمكن من رؤية أنماط جديدة فيها. وعند النظر إلى النكت والقصص التي جمعتها منذ ١٩٨٨، ومع المحافظة على الفكرة التي ذكرتها Linda Degh حول الموجات الرئيسية والفرعية للنكتة، يمكنني أن أرى أن مجموع النكات الفلسطينية منذ بداية الانتفاضة مرّت في ثلاثة مراحل أو ثلاثة موجات رئيسية، مع وجود عدد كبير من الموجات الفرعية داخل كل موجة رئيسية. والموجات الثلاثة هي:

١. موجة نكت الانتفاضة.

٢. موجة نكت حرب الخليج.

٣. موجة نكت "المسيرة السلمية".

لقد كتبت ونشرت حول الموجتين الأولى والثانية في (Journal of Folklore Research) وذلك في مقالتين إحداهما سنة ١٩٩٠ والأخرى سنة ١٩٩٥. أما في هذه المقالة فسوف أتحدث عن الموجة أو المرحلة الأخيرة فقط، أي عن نكت المسيرة السلمية وعن مراحلها الفرعية، ومعنى تلك المراحل، وعن الأسماء التي دارت حولها المراحل الفرعية.

حسب ما أجده في ملاحظاتي الميدانية، فإن النكتة الأولى التي يمكن أن أصنفها على أنها من نكت المسيرة السلمية كنت قد سجلتها في يوم ١٥/٦/١٩٩١ أي حوالي ثلاثة أشهر ونصف بعد انتهاء حرب الخليج. والنكت التي صنفتها على أنها من نوع نكت المسيرة السلمية، التي جمعتها أثناء الفترة ما بين ١٥/٦/١٩٩١ و٢٠/٢/١٩٩٧، أي أثناء فترة تمتد حوالي خمس سنوات ونصف، يصل مجموعها إلى ما يزيد على

٣٥٠ نكتة. وعند النظر الآن إلى مجموعة النكت هذه يمكن أن نرى بسهولة أنّ النكت فيها ليست موزعة بالتساوي ولا بشكل عشوائي على طول هذه الفترة، بل يظهر أن النكت موزعة بما يتناسب مع المراحل الهامة لهذه المسيرة، وأنها تتمحور حول بعض الأسماء لشخصيات لعبت أدواراً هامّة أثناء مراحل هذه المسيرة. ونستطيع أن نرى أنّ الموجات الفرعية هذه، والتي تتمحور حول شخصيات مختلفة، لكل منها نكهتها الخاصة ومعناها الخاص، وجاءت تعبيراً عن دوافع مختلفة، وكان محدّثوها من مجموعات أو فئات اجتماعية مختلفة.

سأبدأ الآن بالحديث عن التناسب أو التناسق بين مجموعات النكت، والمراحل المختلفة في هذه المسيرة، وعن المنطق الذي يجمع بين مجموعات النكت والأسماء التي تدور حولها كل من هذه المجموعات. ويظهر بوضوح أن مجموعة النكت التي في حوزتي، المكونة من حوالي ٣٥٠ نكتة، تتجمع في أربع مجموعات تتناسب مع أربع مراحل فرعية من "المسيرة السلمية":

**المرحلة الأولى:** وهي تمتد من شهر ١٩٩١/٦، أي حوالي ثلاثة أشهر ونصف بعد انتهاء حرب الخليج، وتمتد حتى مؤتمر مدريد في أكتوبر من تلك السنة. كان الحديث حول المسيرة السلمية قد بدأ في الشرق الأوسط بعد مدّة قصيرة من نهاية حرب الخليج، وكانت الولايات المتحدة وإسرائيل قد اتفقتا على استثناء منظمة التحرير الفلسطينية وعرفات من هذه المسيرة، على أن تضم هذه المسيرة فلسطينيين من الأراضي المحتلة فقط، ولم يكن الفلسطينيون عامة سعداء بهذا القرار. كانت الاتصالات التي قام بها الأمريكيون والإسرائيليون تدور بشكل أساسي مع فيصل الحسيني وحنان عشراوي، وكانت هاتان الشخصيتان هما اللتان كونتا محور النكت التي ظهرت في هذه المرحلة. وكانت أول نكتة صنفتها فيما بعد كنكتة "مسيرة سلمية"، خفيفة نسبياً، واتهمت تلك النكتة فيصل الحسيني بأنه أراد مساعدة إسرائيل عن طريق إنهاء الانتفاضة، فقد قالت تلك النكتة أنه يقال أن فيصل الحسيني قد أعلن انتهاء الانتفاضة ولكن رجال شرطة الحدود الإسرائيليين (مشمارغفول)، والذين اعتبرهم الشبان الفلسطينيون من أسوأ وحدات الجيش الإسرائيلي، كانوا منزعجين من قرار فيصل الحسيني هذا لأنه بانتهاء الانتفاضة لا يبقى لهم عمل يقومون به. وكان عدد النكات التي تدور حول حنان عشراوي أكبر من تلك التي تدور حول فيصل الحسيني طبعاً، فهي كانت هدفاً أسهل للنكت لأنها لم تكن من عائلة أرستقراطية عريقة معروفة بشخصياتها الوطنية مثل ما كان فيصل الحسيني، وبالإضافة إلى ذلك كانت شابّة حديثة على المسرح السياسي، وكانت امرأة تنافس رجالاً، وكانت مسيحية تتنافس مع أكثرية مسلمة. وكون حنان عشراوي امرأة جعل العدوانية الموجّهة لها تأخذ عموماً شكل الإساءات الجنسية. ومن أوائل النكت في هذه المرحلة أنه عند وفاة أم وزير الخارجية الأمريكي "بيكر" بعد انتهاء حرب الخليج بمدّة قصيرة قام فيصل وحنان بفتح بيوت عزاء، فيصل للرجال وحنان للنساء.

**المرحلة الثانية:** وامتدت حوالي سنتين، من بداية مؤتمر مدريد حتى الوقت الذي أصبحت فيه المحادثات السرية في أوسلو معروفة للجمهور، وقد كان واضحاً من البداية أن منظمة التحرير كانت تتحكم في اختيار الوفد إلى مؤتمر مدريد، وفيما بعد إلى المحادثات في واشنطن، وكان واضحاً أن خطر إنشاء إسرائيل والولايات المتحدة لجسم بديل لمنظمة التحرير قد زال. كانت أمريكا وإسرائيل تتحاوران بوضوح ولكن بشكل غير مباشر مع وفد تابع لمنظمة التحرير، وكان الخطر من انقسام الفلسطينيين إلى "فلسطينيي خارج" و"فلسطينيي داخل" قد زال. وكان الفلسطينيون سعداء بهذه النتيجة وهذا الإنجاز، وكانت الأكثرية الساحقة منهم، صراحة أو ضمناً، تؤيد محادثات مدريد وتتوقع نتائج إيجابية منها. وكان أداء الوفد الفلسطيني كما قيّمه الفلسطينيون، وخصوصاً أداء رئيس الوفد د. حيدر عبد الشافي، مقبولاً أو حتى جيداً، وبذلك أثبتت منظمة التحرير نجاعتها. وبالطبع كانت هناك بعض الانتقادات والتذمرات، وجاءت هذه التذمرات والانتقادات بشكل أساسي من بعض المثقفين وبعض الشباب الطامحين إلى العمل السياسي، والذين كانوا يشعرون بالغيرة من أولائك الذين شاركوا في الوفد، وادعى أولائك المتذمرون بأنهم أصلح لعضوية الوفد من الذين تم انتقاؤهم. وكانت جميع النكت التي ظهرت أثناء هذه المدة موجهة ضد أعضاء الوفد، ولم تكن موجّهة إلى قيادة المنظمة. وجهت النكت التهم إلى أعضاء الوفد بكونهم بلداء وقليلي الذكاء، كما هو الحال مثلاً في النكتة التالية:

> مرة كان عرفات وحبش وحواتمة مسافرين في سيارة. فجأة شاهدوا حمار يقف في وسط الشارع ويرفض التحرك من موقعه. خرج حواتمة وحاول إبعاد الحمار من وسط الطريق ولكنه فشل، ثم خرج حبش وحاول أيضاً ولكنه فشل، وأخيراً خرج عرفات وهمس شيئاً في أذن الحمار فتحرك الحمار بسرعة وخرج من وسط الشارع، وعند عودة عرفات إلى السيارة سأله حبش وحواتمة كيف تمكن من إقناع الحمار وما الذي قاله للحمار، فقال عرفات: قلت له إذا ما ابتعدت من الشارع بعينك في الوفد لمدريد.

كذلك اتهم أحد أعضاء الوفد بعدم الوطنية الكافية فظهرت النكتة التالية:

> يقال أن عرفات عيّن أحد رؤساء البلديات في الضفة الغربية لعضوية الوفد، فقام أحد الصحفيين بالاتصال تلفونياً بهذا العضو وقال له: تهانينا، لقد تم تعيينك لوفد مدريد. فسأل رئيس البلدية هذا المراسل: أي وفد، الإسرائيلي والا الفلسطيني؟

**المرحلة الثالثة:** وتمتد منذ اللحظة التي أصبح فيها معروفاً أنّ محادثات موازية وسرّية كالتي في واشنطن تدور في أوسلو بين إسرائيل والمنظمة، حتى توقيع الاتفاقية في واشنطن في ١٣ سبتمبر/ ١٩٩٣، وامتدت بعد ذلك لمدة حوالي خمسة أشهر يمكن أن نسميها "شهر العسل"، حتى وقت مذبحة الحرم الإبراهيمي في

الخامس والعشرين من شهر فبراير ١٩٩٤. أثناء هذه المرحلة لم يكن الفلسطينيون العاديون يعرفون ما كانت تحتويه الاتفاقيّة تماماً، وقد حاولت المنظمة إظهار الاتفاقية بمظهر جيّد. وكان الفلسطينيون يتوقعون على الأقل أن يزول الاحتلال وأن يصبح هناك نوع من الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس. واحتفالاً بذلك رفع الفلسطينيون الأعلام ورقصوا في الشوارع وأطلقوا صفارات سياراتهم لعدّة أيام، وفرحوا واحتفلوا لأول مرّة منذ ١٩٦٧. كان الفلسطينيون متضايقون قليلاً من أنّ عرفات كان يجري محادثات سريّة مع الإسرائيليين في نفس الوقت الذي كان وفده، وفد المنظمة ووفد الفلسطينيين، يقوم بمحادثات في واشنطن، ولكن من جهة أخرى كانوا يعتقدون أنّ عرفات كان ذكياً، وأنّه حصل على ما يريد من الإسرائيليين دون اللجوء إلى أية مساعدة من الدول العربية. كانت فكرة "غزة – أريحا أولاً" تظهر سخيفة أو مضحكة نوعاً ما، لكنها لم تظهر سيئة جداً، حيث أنها كانت من المفروض أن تكون اتفاقيّة مؤقتة ريثما يُكمل الإسرائيليون انسحابهم من باقي الأراضي المحتلة. ولم يعتقد الفلسطينيون أنها كانت اتفاقيّة عظيمة لصالحهم، ولكنها كانت مقبولة تحت تلك الظروف السيئة. والنكت في هذه المرحلة تحولت من التهجم على أعضاء الوفد الفلسطيني في واشنطن إلى عرفات نفسه، لأن محادثات أوسلو ظهرت وكأنها كانت مسؤولية عرفات وحده. وكانت النكت في هذه المرحلة خفيفة وقريبة من المزاح، ولم تكن تتصف بالبذاءة أو بالعدوانية. وكانت هذه النكت تظهر وكأن الفلسطينيين يمزحون مع رئيسهم ويضحكون مع رئيسهم وليس عليه.

بعض النكت سخرت من اتفاقية "غزة – أريحا أولاً"، وكانت هناك كلمتان ساعدتا في خلق النكت في هذه المرحلة واستُغلّتا لذلك الهدف. أولى هاتين الكلمتين هي اسم مدينة "أريحا» والتي يلفظها معظم الناس بشكل "ريحه"، وقد تشير إلى رائحة جيدة أو إلى رائحة نتنة أو سيئة. قابلية هذه الكلمة للاستعمال بطرق مختلفة نتج عنها الكثير من النكت السياسية حول اتفاقية "غزة – أريحا أولاً"، وقد ساعد في خلق هذه النكت المثل الشائع في اللغة العربية الدارجة الذي يقول: "ريحة الجوز (الزوج) ولا عدمه". والكلمة الأخرى التي تقبل أكثر من معنى واحد وتصلح لخلق الكثير من النكت السياسية كانت كلمة "قرن" إذ يقال "قرن موز" و"قرن فلفل"، وتتصف غزة بجودة وكثرة قرون الفلفل الحار في حين تتصف أريحا بجودة وكثرة قرون الموز فيها، ولكن كلمة "قرن" أيضاً قابلة للاستعمال بمعاني جنسية، وقد أطلق بعض الفلسطينيين على عرفات لقب "ذو القرنين" تشبيهاً له بـ "الاسكندر الكبير" أو "الاسكندر ذو القرنين"، ومع أن الرئيس عرفات عندما حان وقت توقيع الاتفاقية في واشنطن كان قد مرّ على زواجه ما يزيد على العامين، ولم تكن هناك أية نكت فلسطينية قبل هذا الوقت حول زواجه إلا القليل النادر، إلا أنه بعد التوقيع ظهر عدد من النكت الجنسية تدور حول الرئيس وزوجته ويتعلق معظمها بعدم إنجابهم أي أطفال بعد عامين من زواجهما. ومع أنّ هذه المرحلة قصيرة نسبيّاً، إلا أنها أنتجت عدداً كبيراً من النكت يفوق عدد النكت في أية مرحلة أخرى.

هذه النكت تظهر الآن وكأنها بذيئة، بيد أنها لم تظهر كذلك في تلك الفترة، عندما كان الناس يتبادلونها. والسبب في ذلك أنّ هذه النكت كان يحكيها معظم الوقت رجال عرفات أنفسهم وأتباعه المقربون، وكان من الواضح أنهم لم يكونوا يريدون الإساءة إلى عرفات بل الدفاع عنه، والسبب الأول في أنّ أتباع ومؤيدي عرفات كانوا يحكون مثل هذه النكت هو أنّ عرفات وأتباعه كانوا يعرفون حقّ المعرفة أنّ معظم الفلسطينيين لم يكونوا سعيدين بالاتفاقيّة التي أبرمها عرفات، ولذلك فإن عرفات وأتباعه أخذوا نفس الموقف، أي أنهم هم أيضاً لم يكونوا راضين عنها، واستغلوا كل فرصة سنحت لهم، ومن ضمنها فرص رواية النكت، لكي يعلنوا للمعارضة أنهم هم أيضاً يرون نقاط الضعف في الاتفاقية، وأنهم ليسوا أسعد بها من المعارضة أو أي شخص آخر وإنما كانت الاتفاقية أفضل ما كان من الممكن الحصول عليه تحت تلك الظروف. والسبب الثاني أنّ أتباع عرفات ومؤيديه حدّثوا هذه النكت، بمعنى أنهم بإطلاقهم وترديدهم لهذه النكت كانوا يقطعون الطريق على المعارضة، وأمام انتقاد المعارضة لهم وللاتفاقية، وفي نفس الوقت يمنعون عن طريق النكتة النقاش الجدي للاتفاقية. والطبيعة المازحة وغير العدوانية لنكت هذه المرحلة تظهر من النكتة التالية التي تشير إلى ميل الرئيس عرفات لحضن ومعانقة وتقبيل الناس الذين يلتقي معهم، فتقول النكتة:

> كان الوسطاء الأمريكيون يحاولون عقد اجتماع بين عرفات ورابين. عرفات قال بأنه مستعد للقاء مع رابين إذا لم يضع رابين شروط تعجيزيّة. في اليوم الثاني عاد الوسطاء الأمريكيون ومعهم جواب رابين، قالوا لعرفات أنّ رابين يضع ثلاثة شروط للقاء عرفات: الشرط الأول أن لا تثار قضية القدس الشرقية، فوافق عرفات على ذلك، والشرط الثاني أن لا تثار قضية المستوطنات في الأراضي المحتلة، وأيضاً وافق عرفات على ذلك، ولكن عندما ذُكر الشرط الثالث وهو أن رابين يصر أنّه "فش بوس" ثار عرفات وقال: لا، الشرط ده تعجيزي (هذا الشرط تعجيزي)!

هذه الموجة من النكت قطعتها في شهر فبراير ١٩٩٤ المذبحة التي ارتكبها مستوطن إسرائيلي في الحرم الإبراهيمي في الخليل وذهب ضحيتها حوالي خمسين شهيداً. وتبعت المذبحة موجة أو سلسلة قصيرة من نكت المذبحة، ولمدّة حوالي ثمانيّة أشهر لم أتمكن من جمع أية نكت تتعلق بالمسيرة السلمية، أي لم تظهر لمدة حوالي ثمانية أشهر بعد المذبحة تقريباً أية نكت جديدة تتعلق بالمسيرة السلمية.

**المرحلة الرابعة:** هذه المرحلة تمتد من حوالي نوفمبر ١٩٩٤ أي بعد انقضاء مدّة الأشهر الثمانية التي تبعت مذبحة الحرم الإبراهيمي والتي لم يظهر فيها نكت جديدة عن المسيرة السلمية، وحتى حزيران/ جون ١٩٩٥. عند بداية هذه المرحلة كان الفلسطينيون أصبحوا يعرفون عن الاتفاقية (اتفاقية أوسلو) ويعرفون أن ما تعطيهم تلك الاتفاقية كان أقل بكثير مما أملوا أو توقعوا، وأقل بكثير مما جعلتهم

القيادات الفلسطينية يعتقدون، وأن ما كانت إسرائيل تنوي تنفيذه هو حتى أقل بكثير مما جاء في الاتفاقية. في هذا الوقت كان الاقتصاد الفلسطيني قد ساء بدل أن يتحسن كما وُعِدَ الفلسطينيون، كما سادت الفوضى والانحلال الاجتماعي والعنف والاغتراب والشعور بالمرارة. هذه هي الحالة التي تعكسها نكت هذه المرحلة، فالنكت في هذه المرحلة فيها الكثير من المرارة والبذاءة. ويمكن تقسيم نكت هذه المرحلة من حيث الأهداف التي تهاجمها إلى ثلاثة أنواع:

أ . نكت موجّهة ضد عرفات، إما مباشرة، أو بشكل غير مباشر من خلال الإساءة إلى زوجته (عندما تهاجم النكت زوجة عرفات فنحن نعرف أنّ المقصود هو عرفات نفسه وليس زوجته، لأن زوجته ليست من الأهمية بما يكفي ليجعلها هدفاً للعدوانية من قبل الجماهير الفلسطينية). نحن نرى في هذه المرحلة أنه لا توجد أية نكت موجّهة ضد أفراد محددين باستثناء عرفات وزوجته، وهذا يعني أنّ الجماهير الفلسطينية اعتبرته المسؤول الوحيد عن كل شرور الاتفاقية ونقاط الضعف فيها. ومعظم نكت هذا النوع، كما قلنا، كانت شديدة العدوانية وبذيئة جداً فلا نستطيع إدراجها هنا. وألطف النكات الموجودة في هذا النوع وأخفها هي تلك التي تتهم عرفات بكونه دكتاتوراً وأنّه غير قادر على تسليم أي مسؤوليات لأي شخص من أتباعه أو موظفيه. واحدة من أخف أنواع نكت هذه الفئة تقول:

> الإيطاليين تبرعوا بمليونين جوز من الكنادر (الأحذية) للفلسطينيين، وواحد فقط من المليونين له رباطات، والسبب في ذلك أنّه يوجد بين الفلسطينيين شخص واحد فقط بحل وبربط.

نكتة أخرى خفيفة من نكات هذه المرحلة الفرعية تقول:

> عند بداية التلفزيون الفلسطيني اتجه مسؤولو التلفزيون إلى عرفات وعرضوا عليه عدداً من طلبات العمل وقالوا له أن ينتقي مذيعة من بين تلك الطلبات لكي تقرأ الأخبار، فكان رد عرفات: أي مذيعة بتحكوا عنها؟ أنا اللي بدي أقرأ الأخبار!

ب. النوع الفرعي الثاني في هذه المرحلة يضم نكاتاً تسخر وتستهزئ بالكيان الفلسطيني المتوقع من جهة الحجم أو من جهة كيفية إدارته، أو من جهة إنجازاته، وقد تكون أكثر نكتة سمعت من هذا النوع هي تلك التي تتحدث عن إقامة مصنع سيارات في أريحا يصنع سيارات ذات غيارين فقط والسبب في ذلك أنّ السائق لا يحتاج إلى أكثر من غيارين لأنه إذا نقل إلى الغيار الثالث يكون قد خرج خارج حدود الدولة الفلسطينية.

ج. النوع الفرعي الثالث في هذه المرحلة هي النكت التي تتحدث عن أجهزة الأمن وأجهزة الاستخبارات التابعة للسلطة الفلسطينية ولمكتب الرئيس الفلسطيني.

هذه النكت تتحدث عن ناس بسطاء يتعرضون للضرب والإهانات والتعذيب من قبل أجهزة الأمن الفلسطينية، وذلك لمجرّد قولهم أشياء بسيطة وبريئة لا يقصدون بها الإساءة إلى أحد، ولكن يمكن لمن يشاء ولأفراد الأجهزة الأمنية بالذات أن يفسروا تلك الأقوال بأنها إساءات موجّهة إلى عرفات أو إلى غيره من شخصيات السلطة الفلسطينية. ومن الممكن أن يكون الخوف الذي ساد عامّة الفلسطينيين للتعرض للعقوبات على أيدي الأجهزة الأمنية هو السبب في قلة النكت التي انتشرت في المرحلة اللاحقة لهذه المرحلة، والتي سنتحدث عنها الآن.

**المرحلة الخامسة والنهائية:** تمتد من حوالي شهر حزيران/ جون ١٩٩٥ حتى الوقت الحاضر (١٩٩٧). هذه المرحلة تمتاز بتغير في أجواء حكاية النكت بين الفلسطينيين، فالجو في هذه المرحلة ليس مشجعاً لحكاية النكت كما كان سابقاً، فالفلسطينيون – على الأقل في الأطر العامة – أقل اهتماماً بنقاش الأمور السياسية ويقصُّون عدداً أقل كثيراً من النكت عندما يتحدثون عن السياسة، وأولئك الذين يعرفون نكتاً سياسية يترددون كثيراً في قصها. وكذلك فإن النكت السياسية القليلة التي ظهرت في هذه المرحلة لا تختلف كثيراً عن نكت المرحلة السابقة في طبيعتها، فهي تتمحور حول شخصية عرفات وتمتاز بكثرة المستورد منها من العالم الخارجي مع تغيير الأسماء لتتناسب مع الإطار الفلسطيني، فعدد كبير من هذه النكت مستورد من مصر حيث كانت تدور هناك حول السادات بشكل خاص. وهذه نكتة خفيفة نسبياً ولها انتشار واسع جداً:

أراد شرطي فلسطيني أن يأخذ إجازة لعدة أيام، فطلب الإجازة من الضابط المسؤول عنه، فرفض الضابط طلبه، لكنّ الشرطي أصر، وفي النهاية قال الضابط: شايف هذاك الحمار اللي واقف على جنب الشارع هناك؟ إذا بتقدر تخليه يضحك بعطيك الإجازة. فذهب الشرطي إلى الحمار وهمس شيئاً في أذنه وإذا بالحمار ينفجر بالضحك. وعندما رجع الشرطي إلى الضابط قال له الضابط: هذا مش كفاية، لكن إذا بتخلي الحمار يبكي بتاخذ الإجازة. فذهب الشرطي وهمس شيئاً في أذن الحمار فانفجر الحمار بالبكاء. لكن ذلك لم يكن كافياً بالنسبة للضابط ،وطلب من الشرطي أن يجعل الحمار يترك المكان بسرعة. ذهب الشرطي وهمس شيئاً بأذن الحمار فهرب الحمار ركضاً من المكان. وأخيراً قال الضابط: لقد استحقيت الإجازة ويمكنك أخذ الإجازة، ولكن بشرط أن تخبرني ماذا قلت للحمار حتى ضحك بعدين بكى بعدين هرب. فقال له الشرطي: في البداية همست بأذن الحمار أنني أشتغل عند السلطة الفلسطينية فانفجر الحمار ضاحكاً، وفي المرة الثانية همست في أذنه أن لي زوجة وثلاثة أطفال وراتبي ثمانمئة شيكل فأخذ الحمار يبكي، وفي المرة الأخيرة سألته إذا كان يريد أن يعمل معنا في السلطة الفلسطينية فهرب.

إضافة إلى هذا النوع من النكت، ظهر في هذه المرحلة نوع جديد وغريب من النكت التي تستهتر بالقيم والتقاليد والمثل العربية والإسلامية، وهذه النكت تستهتر حتى بأقدس الأشياء للمجتمع الفلسطيني، ومن ضمنها دم الشهداء، وتستهتر بأقدس الأشياء للمسلمين والعرب بشكل عام ومن ضمنها الرسول وحتى الله نفسه. تعتمد النكتة في هذا النوع على وضع قيمة أو شيء مقدس عند العرب والمسلمين في إطار واحد مع شيء سخيف أو سطحي قادم من الغرب، وإظهار هذا الشيء السخيف أو السطحي الغربي على أنّه أفضل وأنجع وأكثر فعالية من أقدس أقداس العرب والمسلمين. من هذه النكت مثلاً القصة التالية التي تسخر من الاعتقاد الدارج بأن دم الشهيد لا يمكن غسله أو إزالته عن ملابس الشهيد.

> ثلاثة فلسطينيين فدائيين قطعوا الحدود اللبنانية ودخلوا إسرائيل لتنفيذ عملية. في العملية قتل أحد الفدائيين الثلاثة، وجرح الثاني، أما الثالث فبقي سالماً. وفي طريق عودتهم إلى لبنان مات الفدائي المصاب (المجروح)، فأخذ الفدائي الثالث قميصه الملطخ بالدماء وأوصله إلى أم هذا الشهيد. الأم غسلت هذا القميص، ولكن بما أنّ ابنها كان شهيداً فإن الدم لم يزل عن القميص، واحتفظت الأم بقميص ابنها وبقع الدم عليه. وفي أحد الأيام جاءها رجل كبير السن له لحية بيضاء كبيرة لابس ملابس خضراء وعمامة خضراء كبيرة، جاء إلى الأم وقال لها: هل أنت فلانة؟ وهل حدث كذا وكذا لإبنك، وقد غسلت القميص ولكن الدم لم يزل عنه؟ كان كل ما ذكره الشيخ صحيحاً تماماً كما حدث. وأخيراً قال الشيخ للأم: وهل تعرفين لماذا لم يزل الدم عن قميص ابنك؟ فقالت الأم: لا، والله ما بعرف! دخلك يا سيدي الشيخ، قُلي ليش. فأجابها الشيخ: لأنك لم تستعملي مسحوق سنو Snow (مسحوق سنو هذا هو مسحوق غسيل توجد إعلانات له على التلفزيون الأردني).

لقد أشرت سابقاً إلى الإمكانية بأن الخوف من أجهزة الاستخبارات الفلسطينية قد يفسر قلة انتشار النكت في هذه المرحلة الأخيرة، ولكن هذا لا يفسر ظهور هذا النوع الأخير من النكت، وأعتقد أن تفسيراً أفضل للظاهرتين معاً، وهو تفسير يتناسق أكثر مع الحالة النفسية للفلسطينيين خلال السنتين الأخيرتين، هذا التفسير هو أن الفلسطينيين بعد أن فهموا ما معنى المسيرة السلمية قد فقدوا الأمل وفقدوا ثقتهم في كل شيء، وأصبحوا غير مبالين ولا يهتمون إلا بشؤونهم الشخصية وشؤونهم اليومية فقط، هذا بالإضافة إلى الخوف من أجهزة السلطة.

# الهوامش

[١] الإشارة هنا إلى قصة العميان الخمسة الذين يتحسسون أجزاء مختلفة من نفس الفيل ويصلون إلى وصف الفيل بطرق مختلفة كليّاً عن بعضهم البعض

# القسم الرابع

## الهوية

## تشخيص المخاطر ووصف العلاج

# القسم الرابع

# الهوية

## تشخيص المخاطر ووصف العلاج

**"إن الكثيرين من أبناء الشعب الفلسطيني قد أصبحوا "معاقين ثقافياً" بالنسبة إلى جوهر الثقافة الفلسطينية، وهذه الإعاقات تزيد مع مطلع شمس كل يوم، سواء بين الفلسطينيين في الشتات أو بين المقيمين على أرض الوطن، ونحن بحاجة إلى برنامج "إعادة تأهيل" لهؤلاء الناس. وإذا نجحنا في تنفيذ مثل هذا المشروع فقد يمكننا أن نأمل ببقاء الشعب الفلسطيني شعباً واحداً له هوية مشتركة وثقافة موحدة."**

# الثقافة ومستقبل الهوية الفلسطينية

كنت قد شرحت في مقالة أخرى العلاقة بين التراث والهوية الفلسطينية، وسأنطلق الآن من بعض ما جاء في تلك المحاضرة، حيث ذكرت في نهايتها أن الخطر الرئيسي الذي يواجه الفلسطينيين اليوم ليس خطر الإبادة الجسدية ولا خطر ضياع الأرض، وإنما خطر انحلال وذوبان الهوية الفلسطينية. وقد طرحت في حينه مشروعاً مكوناً من أربعة بنود يُراد بها الحفاظ على الهوية الموحدة لجميع الفلسطينيين، وكان البند الثالث هو ضرورة تأسيس ما أسميته "بنك معلومات ديمغرافية الشتات الفلسطيني"، أما البند الرابع فكان ما أسميته "مشروع محو الأمية الثقافية الفلسطينية"، وسأحاول الآن التعرف على مواصفات العناصر الثقافية التي تصلح للاستعمال في مثل هذا المشروع.

على الرغم من كل الحديث الذي يدور في العالم الغربي اليوم حول التعددية الثقافية، فإن جميع شعوب العالم اليوم التي تسلك كوحدة قوية وككل متماسك وذات هوية موحدة، تمتاز بأنها تقوم على أساس وجود لغة موحدة، وحدود جغرافية معروفة، وثقافة وطنية موحدة ومشتركة بين جميع أفرادها. وتعتمد الشعوب في نقل هذه الثقافة من جيل إلى جيل على استعمال اللغة الموحدة، وعلى نظام موحد من المدارس الأساسية، أي الابتدائية والثانوية، التي تعلم برامج موحدة في صلبها وجوهرها، وعلى تجربة الخدمة العسكرية الإجبارية الموحدة التي تلي عادة إنهاء المدرسة الثانوية مباشرة (فقد اعتمدت إسرائيل مثلاً على هاتين المؤسستين في خلق نواة ثقافية موحدة من أصل جماعات مختلفة ثقافياً واجتماعياً وعرقياً). فالإنسان

الحديث لا يعطي ولاءه لملك أو قائد، ولا لأيديولوجية سياسية، وإنما قبل ذلك كله لثقافته. وينتج عن وجود هذه النواة أو اللب من الثقافة المشتركة بين جميع أفراد المجتمع أنها تجعل عملية الاتصال والتفاعل والتفاهم ضمن حدود المجتمع الواحد أسهل وأكثر منها عبر حدود ذلك المجتمع، لأن عمليةِ الاتصال والتفاهم بسهولة ودقة ونجاعة بين أفراد المجتمع الواحد عملية هامة جداً للحفاظ على وحدة وتماسك ذلك الشعب أو المجتمع وعلى استمرارية هويته الثقافية الموحدة.

## كيف تأتي سهولة الاتصال بين أبناء الثقافة الواحدة؟

سهولة ونجاعة الاتصال هذه تأتي من طبيعة اللغة والعقل الإنساني وكيفية الاتصال بين بني الإنسان. فاللغة ليست مجرد مفردات ولا مجرد معان حرفية للمفردات، وإنما هناك معانٍ ومعانٍ للمعاني؛ أو مستوى ثانٍ من المعاني، وهذا المستوى الثاني مهم جداً للتفاهمً بين بنًي الإنسان. عندما نسمعً حديثاً أو نقرأ مادة مكتوبة، فإن المعنى السطحي الحرفي والصريح لكل مفردة نقرؤها أو نسمعها يكون أشبه بقمة الجبل الجليدي التي تظهر فوق سطح الماء، ولكن القسم الأكبر المخفي تحت السطح هو المعنى الذي يضيفه القارئ أو السامع من معلومات لديه هو، ذات علاقة بتلك المفردة. وقد يضيف القارئ تلك المعلومات دون وعي منه، ودون الانتباه بأنه أضافها إلى المعنى. هذا الجزء المخفي هو ما أسميته "معنى المعنى". وهذه "الهالة" من المعاني التي نضيفها إلى كل مفردة وكل رمز وكل إشارة، تتكون من جميع التداعيات والارتباطات والذكريات والصور والمشاعر والعواطف التي تستدعيها تلك المفردة على المستوى الواعي واللاواعي في ذهن القارئ أو السامع. فنحن عادة نقول أكثر بكثير مما نلفظ، ونفهم أكثر بكثير مما نسمع. وكلما كان الرمز الظاهر أقرب إلى تجارب الفرد الحياتية والفكرية والعاطفية، كلما ازدادت مساحة تلك "الهالة" من المعاني والتداعيات التي يجلبها الرمز إلى ذهن ذلك الفرد. وكلما كانت التجارب والمعارف بين أي فردين أكثر، كلما زادت مساحة الهالات أو معاني المعاني المشتركة للرموز المشتركة بينهما، وسَهُل التفاهم بينهما دون الحاجة إلى الكثير من الكلام وإلى التوضيح والتفسير، والعكس بالعكس. وعليه فإنه كلما زادت المعارف الثقافية المشتركة سهل الاتصال، ولذلك يقال عادة عن أي توأمين بأنهما يستطيعان التفاهم حتى بدون كلام، فيعرف كل منهما ما يريد الآخر قوله حتى قبل أن يقوله.

وبعكس ذلك، فإن التفاهم بين شخصين من ثقافتين مختلفتين يكون أصعب وبحاجة إلى مقدار أكبر من التوضيح والتفسير، وقد يحدث بينهما الكثير من سوء الفهم نتيجة افتراضات خاطئة حول مقدار المعلومات الضمنية الموجودة لدى كل منهما، ولذلك فإن المثل القائل "إبن بطني بفهم رطني" هو أصدق من القول "أن اللبيب من الإشارة يفهم"، فأغلب الظن أن "اللبيب" يفهم لأنه في الحقيقة "إبن بطني"، أي لأنه يشترك معي في معرفة دلالات تلك الإشارة.

لا حاجة إلى الإطالة في الشرح حول ما حدث للشعب الفلسطيني وحول أوضاع الفلسطينيين في الوقت الحاضر (ولكن تصوروا كم من الشرح كنت سأحتاج لو كان المستمعون أناساً جاؤوا من المريخ)، بل يكفي أن نشير إلى أن ما حدث للفلسطينيين من التشتت واللجوء قد قلل من الاتصال بينهم، أضف إلى ذلك انخراط الكثيرين منهم بمجتمعات أخرى وتأثرهم بثقافتها، وعدم وجود مدارس خاصة بهم، وعدم تحكمهم بمناهج التدريس في أماكن تواجدهم، وطبعاً عدم وجود تجربة الخدمة العسكرية العامة والموحدة لديهم. كل ذلك قلل من العناصر الثقافية الفلسطينية المشتركة بينهم، وأضاف الابتعاد الجغرافي والجسدي بينهم فروقاً ثقافية تجعل التواصل والتفاهم فيما بينهم صعباً حتى لو تمكنوا من اللقاء جسدياً، كما حدث لقسم منهم منذ "اتفاق أوسلو". ولا أظنني أفشي سراً حين أقول أنه قد ظهرت هناك بعض الصعوبات في الاتصال والتفاهم بين بعض العائدين وبعض المقيمين في الضفة والقطاع.

وإذا عدنا إلى ما ذكرنا سابقاً عن دور الثقافة في الاتصال والتفاهم، فإنه من الممكن القول أن الكثيرين من الفلسطينيين قد أصبحوا "معاقين ثقافياً" على مستوى الثقافة الفلسطينية، وهم بحاجة إلى "تأهيل ثقافي" ليتمكنوا من الالتحام بالثقافة الفلسطينية الأم إذا تسنت لهم العودة، أو لكي يبقى الشعب الفلسطيني شعباً واحداً له هوية موحدة وشخصية موحدة. هذا "التأهيل الثقافي للفلسطينيين المعاقين ثقافياً" هو ما قصدته بطرحي "مشروع محو الأمية الثقافية الفلسطينية".

**وهنا نصل إلى السؤال: ما هي العناصر أو المعلومات التي يجب أن يحويها مثل هذا البرنامج؟**

إنني لا أريد، ولا أقدر، أن أتقدم بلائحة تحتوي على العناصر المطلوبة بالتحديد، ولكن اعتماداً على ما ذكرناه سابقاً فإن لدينا بعض مواصفات هذه العناصر التي يجب أن تكون موجودة ضمن الخلفية الثقافية لجميع أو معظم الفلسطينيين البالغين العاقلين المؤهلين للمشاركة في المجتمع الفلسطيني بشكل مقبول وفعال. وسأكتفي هنا بذكر بعض هذه المواصفات، آملاً أن أعود إلى تفصيل العناصر نفسها في وقت لاحق.

هذه المعلومات ليست بالضرورة عن فلسطين والفلسطينيين، وإنما مما يهم الفلسطينيين، ومن المواضيع التي تثير في أذهانهم مقداراً كبيراً من التداعيات والمعلومات الضمنية والعواطف والمشاعر، فمعرفة من هو هرتسل أو وايزمن ضرورية للشخص المثقف فلسطينياً بقدر ما هو ضروري أن يعرف من هو الحاج أمين وفوزي القاوقجي. كذلك فإن هذه المعلومات يجب أن تكون ذات عمق واستمرارية في الثقافة الفلسطينية، وليست عابرة، ولكنها قابلة للتطور والتغير ولكن ببط وبشكل تدريجي.

القسم الأكبر من هذه المعلومات سيأتي طبعاً من التراث الفلسطيني الرسمي والشعبي، ومن تاريخ فلسطين والفلسطينيين، ومن جغرافية فلسطين، إلا أن قسماً كبيراً منها يجب أن يكون، كما ذكرنا سابقاً، من وَعَن غير فلسطين والفلسطينيين ولكن مما يهم الفلسطينيين وكان له أثر في تاريخهم. وبشكل عام، هذه المعلومات يجب أن تكوّن بمجموعها خلفية ثقافية تؤهل الفرد للاتصال والتفاعل والتفاهم بنجاعة وطلاقة ومرونة في المجتمع الفلسطيني.

وطبعاً فإنني أتحدث هنا عن الخصوصية الفلسطينية بالذات، وأفترض أن هذا الإنسان الذي نسعى إلى تأهيله فلسطينياً هو في الأصل مؤهل على المستويين العربي – الإسلامي والعالمي، وإلا لما كان هناك حاجة لتأهيله فلسطينياً، ولا نفع يرجى من ذلك. بقي أن أقول أن مثل هذا المشروع يتطلب جهازاً ضخماً محلياً، كما يحتاج إلى تعاون وثيق مع سلطات الدول المضيفة ومع قيادات التجمعات الفلسطينية في تلك الدول.

نعود فنلخص ما قلناه بأن الكثيرين من أبناء الشعب الفلسطيني قد أصبحوا "معاقين ثقافياً" بالنسبة إلى جوهر الثقافة الفلسطينية، وهذه الإعاقات تزيد مع مطلع شمس كل يوم، سواء بين الفلسطينيين في الشتات أو بين المقيمين على أرض الوطن، ونحن بحاجة إلى برنامج "إعادة تأهيل" لهؤلاء الناس. وإذا نجحنا في تنفيذ مثل هذا المشروع فقد يمكننا أن نأمل ببقاء الشعب الفلسطيني شعباً واحداً له هوية مشتركة وثقافة موحدة.

# نحو دولة فلسطين المتخيلة

### الهدف من الدراسة

الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو محاولة إيجاد معادلة تنظم وجود الفلسطينيين في العالم بحيث تسمح لهم بالتواجد حيثما شاءوا والتنقل جغرافياً حيثما أرادوا والتوافق ثقافياً واجتماعياً أينما وجدوا، مع بقاء ولائهم الأساسي وتوجههم وهويتهم المركزية وانتماءاتهم وأهدافهم وقلوبهم فلسطينية. والتشبيه الذي سأطرحه هنا قد لا يلقى قبولاً لدى القراء، بل ربما لقي استنكاراً واشمئزازاً. ما أريده هو معادلة تعطيني أمّة تتغير وتتلون لكي تحافظ على جوهرها كما يتلون كل فرد من فصيلة الحرباء بما يتناسب مع البيئة التي يتواجد فيها من أجل بقائه كفرد، وذلك في النهاية من أجل بقاء النوع. هذا في الحقيقة هو المنطق الذي يقف وراء الفكر الدارويني كله، والذي يقول أنه إذا اختل التوازن بين الكائن والبيئة فإن الكائن يتكيف بأن يتغير كي يبقى هو نفسه، أي يحافظ على نوعه. والنوع الذي لا يحافظ أفراده على بقائهم يصيبهم ما أصاب الديناصورات. وأنا أريد تطبيق منطق داروين البيولوجي بشكل اجتماعي– ثقافي، بحيث يتوافق الفلسطينيون في أماكن تواجدهم مع البيئة الثقافية والاجتماعية مع بقائهم فلسطينيين من حيث هويتهم وتوجهاتهم وأهدافهم.

## تعريف الهوية

الهوية ليست شيئاً ملموساً يمكن تعريفه بأبعاد وصفات واضحة، بل إن هناك العديد من التعريفات حسب النظريات ووجهات النظر المختلفة. وبشكل عام يمكن القول أن الهوية هي كيفية تعريف الفرد لذاته. ولكن لا يمكن تعريف الذات في فراغ، بل يجب أن ينسب الإنسان نفسه لما يحيط به، أي بالنسبة إلى باقي العالم، وبشكل خاص إلى باقي بني الإنسان. توجد عند كل إنسان "خارطة إدراكية"، أي صورة عن العالم المحيط به بكل ما فيه، والهوية هي صورة الفرد عن موقعه على هذه الخارطة وعلاقاته مع كل أجزاء تلك الخارطة، بحيث يكون لتلك العلاقة، قدر الإمكان، استمرارية عبر الزمان والمكان، والفروق في علاقاته مع الأجزاء المختلفة من تلك الخارطة تكوّن انتماءاته المختلفة لوحدات أو أجزاء تلك الخارطة. ويكون ضمن الخارطة فهم الفرد لطبيعة أجزائها، وضمن ذلك فهمه لطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع وطبيعة جميع الوحدات داخل المجتمع. على هذا الفهم يبني الفرد توقعاته لسلوك الآخرين ولنتائج سلوك الآخرين، وعلى هذا الفهم يبني سلوكه وردود فعله تجاه الآخرين وتجاه مكونات العالم كله.

الإنسان يكون هويّته بشكل أساسي بالانتماء إلى أطر اجتماعية، ولذلك يكون لهوية الفرد عدة مستويات هي نفس مستويات تنظيم المجتمع والبناء الاجتماعي، وهذا ما يلخصه المثل الشعبي، "أنا وأخوي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب". بيد أن الانتماء لا يكون دائماً على أساس علاقة الدم، أي أن الفرد يتفاعل مع فرد آخر ليس كفرد وإنما على مستوى "النحن" لكل منهما، أي كل منهما كممثل لفريق، حسب ظروف التفاعل ومع ممثل أي فريق يتفاعل، ولذلك فقد يقول الفرد: "طيّب أنا بدبّرك، بتعرفش مين أنا؟" والمقصود "بتعرفش مين أنا بمثّل" أو "مين نحن؟"

هذا يعني أن الهوية لها مستويات متعددة كما البناء الاجتماعي، وكل مستوى يضم عدداً من الوحدات على المستوى الذي دونه ويكون واحداً من عدة وحدات من المستوى الذي فوقه. وهكذا فإن الفرد يُفَعِّل المستوى المناسب من هويته (أي مستوى "النحن" المناسب) حسب الأشخاص الذين يتفاعل معهم والإطار الاجتماعي الذي يتفاعلون ضمنه.

والحقيقة أن لكل مجموعة من الأفراد صفة واحدة مشتركة على الأقل، ويكون أعضاء المجموعة واعين لوجود تلك الصفة، ويعي الآخرون وجودها، وهي التي تكون لهم هويّة يمكن تفعيلها عند الحاجة.

يقوم النظام العالمي اليوم على نظام "الدولة القومية"، أي أن الهوية التي يتفاعل حسبها أولئك الذين يديرون الشؤون العالمية هي هوية الانتماء إلى دولة قومية. أما الذين لا ينتمون إلى دولة قومية فإنهم يعتبرون شواذاً وليس لهم دور أو تأثير على المستوى العالمي، فهم فئات لا تكوّن وحدة كاملة. ونحن كفلسطينيين الآن ضمن "الشواذ" أو "الفئات"، إذ ليس لدينا دولة قومية.

دعونا نتعرف أولاً على مقومات الدولة القومية. الدولة القومية هي الكيان الذي تتطابق فيه حدود الدولة والأمة والبلد، أي بمعنى آخر، تتطابق فيه الحدود السياسية والعرقية والجغرافية.

فهل من الممكن أن يصبح للفلسطينيين دولة قومية، حسب هذا التعريف للدولة القومية، في المستقبل المنظور؟

الجواب: لا. ولذلك عدة أسباب منها:

**أولاً:** أن إسرائيل ليست دولة حقيقية وإنما هي مشروع دولة لم يكتمل بعد، وذلك بأنها الدولة الوحيدة في العالم التي ليس لها دستور متكامل ومكتوب يحدد أهدافها وسياساتها، وليس لها حدود جغرافية محددة، ولن تعلن حدوداً ثابتة إلا بعد أن تستولي على جميع الأراضي التي تنوي الاستيلاء عليها، ولن تعلن دستوراً متكاملاً ومكتوباً إلا بعد أن تتخلص من السكان غير اليهود الذين يتواجدون على الأراضي التي تستولي عليها.

**ثانياً:** نستنتج من البند السابق ومن تاريخ الحركة الصهيونية، منذ كانت نسبة اليهود في فلسطين لا تزيد على ٤٪ حتى هذا اليوم، أن إسرائيل تنوي الاستيلاء على جميع الأراضي الفلسطينية والتخلص من جميع الفلسطينيين، ولذلك فإنها لن تسمح بقيام كيان فلسطيني قابل للحياة، وإذا سمحت بإقامة أي كيان فلسطيني فسوف تحوّله تدريجياً إلى عدد من "مراكز الاعتقال" أو "مخيمات الإبادة" كما هو الحال في غزة التي لا أتردد في تسميتها "مخيم إبادة". ولا يمكن للفلسطينيين تحت الظروف الحالية إقامة دولة أو كيان يجمعهم ويوحدهم في أي مكان جغرافي محدد، إذ أن إسرائيل ستصل إليه وتدمّره. وهذا يعني أنه لن يكون هناك عودة للاجئين الفلسطينيين، لا إلى مواقعهم الأصلية في إسرائيل الحالية ولا إلى دولة فلسطينية، هذا ما لم تُجبر إسرائيل بالقوة على قبول ذلك، وهذا ما لا يتوقع حدوثه في المستقبل المنظور.

**ثالثاً:** جميع الفلسطينيين الآن لاجئون مقتلعون من وطنهم يعيشون كأمة في الشتات. وهذا الشتات يضم سكان الضفة والقطاع وفلسطينيي الداخل، وهذه الأمة "الشتات» تطمح إلى العودة الجماعية إلى وطنها الأم. صحيح أن سكان الضفة والقطاع وفلسطينيي الـ٤٨ يعيشون جسدياً على تراب فلسطين، ولكنهم لا يعيشون في وطنهم، "فالشتات" و "الوطن" هما حالتان نفسيتان أكثر من كونهما موقعين جغرافيين. فالوطن هو حيث يشعر الإنسان بالاستقرار والطمأنينة والدفء والأمان، وبهذا المعنى تكون حياة أهل الضفة وغزة والداخل أقرب إلى حياة الشتات منها إلى حياة الإنسان في وطنه، وهم بحاجة إلى العودة إلى الوطن. فـ"الشتات الفلسطيني" يشمل جميع الفلسطينيين، أي ما يقارب ٩ ملايين إنسان. وأية دولة فلسطينية أو أي وطن فلسطيني يجب أن يضم الأكثرية الساحقة من هذا العدد.

إذاً، لن يكون من الممكن إقامة "دولة قومية" فلسطينية في المستقبل المنظور.

ولذلك، فاني اقترح إقامة "دولة فلسطين الافتراضية" "The Virtual State of Palestine" ولا أقصد إقامة دولة فلسطينية على الكمبيوتر وإنما إقامة "الدولة المتخيلة" على نمط مفهوم أندرسون "Imagined Community" "المجتمع المتخيّل" يستعمل الكمبيوتر في تصميمها وتفعيلها. وأقترح جعل تلك الدولة المتخيلة أقرب ما يمكن إلى "الدولة القومية" التي هي الدولة المقبولة في العالم الحديث. ونبدأ ببناء "الدولة المتخيلة" حسب متطلبات "الدولة القومية".

## متطلبات الدولة الفلسطينية المتخيلة

### المتطلب الأول: الوطن (الأرض)

طبعاً، أكثر من نصف الفلسطينيين لا يعيشون جسدياً في وطنهم الأم، ومعظم أفراد النصف الآخر لا يشعرون أنهم يعيشون في وطنهم الأم، إذ أنهم، كما ذكرنا سابقاً، لا يشعرون بالأمن والدفء والطمأنينة التي يفترض أن يشعر بها من يعيش في وطنه، ولكن في حالة الفلسطينيين، كما هو الحال مع باقي مجتمعات الشتات، فإن الوطن يعيش فيهم بدلاً من أن يعيشوا هم فيه.

أن من يعيش في وطنه بشكل طبيعي لا يعي عادة مدى حبّه لوطنه وتمسكه به وولائه له، وإنما أولئك الذين يقتلعون من وطنهم، كما حدث للفلسطينيين، هم الذين يعرفون قيمة الوطن الأم، الوطن الحقيقي، ويزداد تمسكهم به وولاؤهم له وحنينهم إليه وتوجههم نحوه، وإصرارهم على العودة إليه. ويزداد ذلك الإصرار والولاء والحنين كلما ازداد التشرد والعذاب والغربة والمعاناة. هذا الولاء والحنين والإصرار على العودة يكوّن الحلقة الأقوى والأمتن من شخصية كل فلسطيني، ويكون الرابط الذي يجمع بين جميع الفلسطينيين ويميزهم عن غيرهم.

وبذلك يكون المواطن في الدولة الفلسطينية، ليس من يعيش في فلسطين أو على أرض فلسطين، وإنما كل من يحمل فلسطين التاريخية، بأرضها وشجرها وسهولها ووديانها، وتاريخها وتراثها، وإنسانها وحيوانها، في قلبه وضميره وعواطفه، ويكن لها الحب والولاء والحنين، ويتوجه إليها بفكره وعقله وروحه، ويصر ويأمل ويسعى إلى استعادتها أو العودة إليها. هؤلاء هم من سيكونون المواطنين في دولة فلسطين الافتراضية، وذلك هو الوطن الذي تقام فيه دولة فلسطين المتخيّلة.

### المتطلب الثاني: الدولة (أو العنصر السياسي)

يكون للأمة المكوَّنة من جميع الفلسطينيين الذين يعيشون في الوطن الأم فلسطين المتخيلة كما وصفناها أعلاه، دولة، أي كيان سياسي يضم جميع أبنائها أو مواطنيها.

هذا الدور يشبه إلى حد كبير الدور الذي لعبته المنظمة في الستينات والسبعينات من القرن الماضي مع بعض الفروق التي سنذكرها فيما بعد.

بعد حدوث النكبة تمزق الشعب الفلسطيني وتشتت، واختفى اسم فلسطين من الساحة الدولية، وكاد الشعب الفلسطيني، كشعب موحد له شخصيته الخاصة، يختفي. ثم جاءت المنظمة، خصوصاً منذ بداية رئاسة رئيسها الثالث ياسر عرفات، فوحدت الشعب الفلسطيني المشتت وجعلت منه قوة سياسية واحدة، وأصبح الشعب الفلسطيني المشتت جغرافياً يتحدث لغة سياسية واحدة، وأصبح له عنوان واحد ورئيس واحد، وأوصلت القضية الفلسطينية إلى الأمم المتحدة، وبذلك اقتربت فلسطين من كونها أمّه موحدة لها دولة قومية كباقي الدول.

ثم جرى ما جرى ووصلنا إلى اتفاق أوسلو الذي جاء نتيجة سوء فهم من قبل كل من الطرفين لنوايا الطرف الأخر، ففهم الفلسطينيون اتفاق أوسلو على أنه بداية الطريق نحو الدولة الفلسطينية المستقلة، وفهمه الإسرائيليون على أنه بداية خضوع واستسلام الفلسطينيين. وأصيب اللاجئون الفلسطينيون بصدمة من الاتفاق، وشعروا أنه تم تجاهلهم في ما تم الاتفاق عليه، وخصوصاً عندما استوعبت السلطة الوطنية معظم مؤسسات المنظمة في داخلها وانشغلت في التحضير لإقامة الدولة التي بذلت إسرائيل كل جهودها لتحطيم البنية التحتية لها ومنع إقامتها، فأهملت المنظمة اللاجئين مالياً واجتماعياً وسياسياً، فتراجع النشاط السياسي والعمل الوطني بين اللاجئين وقوي بينهم تغليب الولاءات والهويات المحلية، من عائلية وقبلية وهوية القرية التي جاؤوا منها أو المخيم الذي يقيمون فيه، كل ذلك على حساب الهوية الفلسطينية الموحدة. في نفس الوقت ظهر بين الفلسطينيين في الداخل والخارج إرهاصات لإقامة أشكال جديدة من النظام السياسي تنطلق من إعادة بناء المنظمة أو تحاول أن تتخطاها. واقترح هنا الخطوط الأولية العريضة لمثل ذلك النظام.

يكون للنظام الجديد هدفان أساسيان لا يمكن الاستغناء عنهما، وهما:

١. إعادة اللحمة بين جميع الفلسطينيين، وإعادة تفعيل المستوى الفلسطيني لهويتهم، أي أن يصبح ولاؤهم المطلق وتعريفهم لأنفسهم، ينبعان من، ويرتبطان بعلاقتهم بأرض فلسطين التاريخية، وفي سبيل ذلك إضعاف أو إلغاء جميع المستويات الأخرى التي هي أدنى أو أعلى من المستوى الفلسطيني في هويتهم، إلى إشعار آخر.

٢. جعل كل فلسطيني يلتزم بالتوجه نحو أرض فلسطين التاريخية بعقله وقلبه وضميره، وأن يعمل بيده ولسانه وقلبه من أجل العودة إلى أرض فلسطين التاريخية.

لانجاز هذين الهدفين يجب أن يقوم التنظيم الجديد بوظائف اجتماعية وثقافية لم تكن المنظمة في الماضي تقوم بها، وسنذكرها في إطار المتطلب الثالث الذي سنأتي إليه بعد قليل.

يكون النظام السياسي الجديد شبيهاً بمنظمة عالمية أو شركة عابرة للقارات تضم في عضويتها (أي المواطنة الفلسطينية) جميع فلسطينيي العالم، وتكون لها فروع في جميع تجمعات الفلسطينيين في العالم، وتكون لها تركيبة هرمية تبدأ من القاعدة المكونة من أفراد كل تجمّع حتى تصل الرئاسة. ولا يكون لها سلطة أو إدارة مركزية في مكان محدد، وإنما ينتشر مسؤولوها وموظفوها في جميع التجمعات الفلسطينية في كل نواحي العالم ويمثلون القوى الاجتماعية المحلية في كل تجمع. وينظر في نظام الحكم فيما بعد، ولكن لا يتبع ما يسمى أمريكياً وإسرائيلياً، بالديمقراطية، لأن الديمقراطية بهذا المفهوم نظام دكتاتورية رأس المال، ولأن أي نظام يسمح بوصول بوش وشارون إلى الحكم فهو فاسد. والسبب في ضرورة عدم وجود جهاز الدولة في مكان محدد هو أن إسرائيل والولايات المتحدة لن تسمح له بالبقاء وستدمره إذا وجد. بكلمات أخرى، إن العالم اليوم يتكون من ثلاثة أنواع من الدول وهي:

١– دول إرهابية

٢– دول أخرى يمكن أن تسمى كمجموعة "دول الخ".

٣– ودول ما فوق الإرهاب.

دول "ما فوق الإرهاب "Super Terrorists States" هي تلك الدول التي تملك من القوة والنفوذ ما يخوّلها أن تقرر مَن مِن بين الدول في مجموعة " الخ .etc" هي دول إرهابية، وما هو السلوك الذي يسمى إرهاباً، وما هي الطريقة التي يجب أن تستعمل لإبادة تلك الدول. ولذلك فإن أية دولة أو كيان فلسطيني حقيقي وله وجود في مكان محدد، سيجري تعريفها كدولة إرهابية وسيتم تدميرها وإبادة سكانها. ولذا وجب أن تكون فلسطين دولة افتراضية "Virtual State".

ويكون للدولة "الافتراضية" هذه حدود، بمعنى أن تعمل على عودة الفلسطينيين إلى جميع أجزاء فلسطين التاريخية، أي حدود فلسطين الانتداب، ودستور جديد يتجاهل كل ما حصل للميثاق الفلسطيني سابقاً وتعيد صياغته من جديد.

**المتطلب الثالث: الأمة**

عرفنا سابقاً من هم سكان فلسطين الافتراضية، ولكن هذا لا يكفي لخلق أمة متماسكة. فحتى يكون مواطنو الدولة أمة، يجب أن يكون بينهم ترابط اجتماعي، كما يجب أن تجمع بينهم ثقافة مشتركة.

١. الناحية الاجتماعية: التجمعات والجاليات الفلسطينية في بقاع العالم المختلفة يكونوّن وحدات اجتماعية مترابطة داخلياً، يوحّدهم الانتماء للوطن الواحد

والشعور بالحنين للوطن المسلوب، وكذلك يجمعهم ويربطهم ببعضهم الشعور بالغربة، وتوحدهم ممارسات التمييز العنصري والتفرقة والتهديد والمقاطعة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. كما ويجمع بينهم الاهتمام بأخبار الوطن وما يجري له وعلى أرضه للناس المقيمين فيه ، وبدلا من أن تعولمهم المحطات الفضائية فقد وحدتهم داخلياً وزادت في انعزالهم عن المجتمع المضيف، عن طريق متابعة المحطات العربية فقط.

أما عبر هذه التجمعات والجاليات فهناك اتصالات قوية أهمها التماسك بين أفراد العائلة الواحدة ووجود أفراد العائلة الواحدة في نواحي مختلفة من العالم. وليس من الغريب أن يكون الأب والأم من مخيم في غزة أو في لبنان بينما يكون أبناؤهم وبناتهم وأحفادهم مثلاً في ألمانيا وكندا والسويد والخليج واستراليا في نفس الوقت ويحافظون على الاتصال من خلال الزيارات والرسائل والتلفون والانترنت. ويقوم أفراد العائلة بمساعدة بعضهم البعض بطرق كثيرة منها تسهيل السفر، والتوسط لدى السلطات، والمساعدة في إيجاد وظائف، والدعم المالي، وتكاليف التعليم، وتجميع المصادر المادية لإنشاء شركة أو مكتب، والمساعدة في إيجاد زوج أو زوجة، وإيجاد بيت أو توفير المأوى لفترات طويلة، وغير ذلك. وبذلك تصبح العلاقات العائلية أشبه بالشرايين التي تربط الشتات الفلسطيني ببعضه البعض.

هنا يأتي دور الكيان السياسي أو الدولة المفترضة، فعلى هذا التنظيم أو الدولة أن تعمل كل ما يمكن عمله للحفاظ على التماسك الداخلي لكل تجمع فلسطيني (لاجئين وغير لاجئين، على أرض الوطن وخارج أرض الوطن)، والأهم من ذلك توحيد وربط جميع تجمعات الفلسطينيين في العالم بحيث ينشأ عن ذلك أمه واحدة متماسكة عبر الحدود والدول وعبر القارات والمحيطات، وهذا ما يتطلب عملاً لا يمكن تفصيله هنا ولكن من بعض ما اقترحه:

أ. إجراء إحصاء لأعداد الفلسطينيين في كل العالم، وضبط أماكن تواجدهم وكيفية الاتصال المباشر بهم ومعرفة المجتمعات المحلية التي جاؤوا منها في فلسطين.

ب. خلق عدد من المحطات الفضائية المختصة بشؤون الفلسطينيين وأخبارهم في كل نواحي العالم والعمل على تقوية التواصل بينهم.

ت. إصدار كتب وإنشاء مواقع الكترونية تعرّف التجمعات الفلسطينية ببعضها.

ث. ترتيب رحلات وزيارات بين التجمعات الفلسطينية في كل العالم خصوصاً رحلات تجمع بين الفلسطينيين الموجودين على أرض الوطن الأم وأولئك الموجودين في مخيمات اللاجئين وفي المنافي في كل أنحاء العالم.

ج. عقد مؤتمرات ومخيّمات صيفيّة تجمع بين أطفال فلسطينيين من كل أرجاء العالم، وأخرى للأحداث وللشبان.

٢. الناحية الثقافية: يمكن تعريف ثقافة مجتمع ما بأنها مجموع أنماط توافق أبناء ذلك المجتمع مع بيئتهم الاجتماعية والطبيعة، المتعلّمة والمتفق عليها من قبل أبناء المجتمع، والتي يكون لها استمرارية عبر الزمان والمكان، وتتكون عادة من نوعين: رسمية تقوم مؤسسات رسمية وحكومية بشكل واع ومقصود على نقلها من جيل إلى جيل، وشعبية تنتقل بين الأفراد والأجيال بشكل عفوي عن طريق المشافهة والتقليد. والثقافة بنوعيها تكوّن القسم الأكبر من هوية الإنسان إذ أنها تكوّن عناصر الربط مع الإنسان أو الزمان (التاريخ) والمكان (الوطن).

قد يكون خطر ضياع الثقافة أو التراث الرسمي والشعبي أكثر ما يقلق مجتمعات الشتات، مثل الفلسطينيين، خصوصاً بين صغار السن، مما يُحدث الكثير من التوتر والصراع وسوء التفاهم بين الأجيال بسبب تبني صغار السن لثقافة المضيف. ويأتي هذا التبني لسببين رئيسين: الأول لضروريات الحياة العملية في المجتمع المضيف، والثاني لمحاولة تفادي العلاقات والرموز التي تشير إلى هوية الجماعة الأم والتي تعرض الفرد إلى التمييز أو الاحتقار العنصري من قبل المجتمع المضيف.

وهنا تأتي الوظيفة المهمة الثانية للدولة الافتراضية أو السلطة السياسية العالمية للشعب الفلسطيني إذ يطلب منها أن تنتقي الرموز الثقافية والجزئيات الثقافية الفلسطينية الهامة وتوصلها باستمرار إلى جميع تجمعات الفلسطينيين في العالم، وهنا يمكن استعمال أساليب الربط الاجتماعي أعلاه لإيصال هذه الرموز، كما يجب شحن هذه الرموز بمعاني وعواطف ايجابية ترغّب الأفراد بالحفاظ عليها والاعتزاز بها، وكذلك خلق مناسبات وأساليب لتفعيلها واستعمالها بشكل عملي.

وأخيراً، تظهر الدراسات أن أفضل وأنجح طريقة لتوافق اللاجئين والمهاجرين في البلد المضيف هي تعلم ثقافة المجتمع المضيف بحيث يستطيعون التفاعل معه بنجاعة وسهولة وفي نفس الوقت الحفاظ على الثقافة الأصلية والاعتزاز بها والولاء للوطن الأم. والقصد من الخطة المطروحة هنا هو أن تمكّن الفلسطينيين من هذا النوع من التوافق إلى أن "يفرجها ربّك".

# اللجوء والهوية والصحة النفسية

كثيراً ما يحدث خلط بين مفهوم اللجوء ومفهوم الهجرة، فالهجرة تكون اختيارية، أي أنها تنتج عن قرار يتخذه الشخص المهاجر من أجل تحسين ظروف حياته وحياة عائلته وذويه، وتكون القوة المسيطرة هنا هي قوة الجذب نحو مكان آخر يُتوقع أن تكون ظروف الحياة فيه أفضل مما هي عليه في الوطن. أما اللجوء فيأتي نتيجة الطرد بالقوة والعنف وتحت خطر الموت للفرد أو لأفراد العائلة أو المجموعة، أي أن سبب الانتقال يأتي من القوة الطاردة من الوطن وليس من القوة الجاذبة إلى المهجر.

أحياناً تصبح الفروق بين اللجوء والهجرة غير واضحة، كما هو الحال في حالات الجوع والقحط، حيث تكون القوى الطاردة هي قوى الطبيعة. ويصعب معرفة متى تصبح الحياة غير ممكنة تحت تلك الظروف، ولكن يبقى المعيار المقبول هو: وجود طرف آخر من بني الإنسان يستعمل العنف والقوة للقتل أو الإبادة الجماعية أو الإبعاد الجسدي. وقد يحدث خلط في الاسم الجماعي لمجموعة ما بين اصطلاح "لاجئين" واصطلاح "شتات". ويُستعمل اصطلاح "شتات" بالعربية كبديل لاصطلاح "دياسبورا" (Diaspora) اللاتيني، إلا أن الأخير له وقع أقوى بسبب انتشاره عالمياً وارتباطه بالمذابح الكبرى كمذابح الأرمن في تركيا واليهود في ألمانيا.

وسواء استعملنا كلمة دياسبورا أو شتات فهناك فرق كبير بينها وبين اصطلاح "لاجئين"، إذ أن الشتات أو الدياسبورا تضم اللاجئين والمهاجرين وكل من هو خارج الوطن بغض النظر عن أسباب الخروج من الوطن. وقد وضع عدد من الدارسين مواصفات للشتات أو الدياسبورا تميّزها عن اللاجئين، ومن ضمن المواصفات التي تتكرر كثيراً ما يلي:

ليس جميع الشتات مطروداً بالقوة؛ التواجد في دوليتين على الأقل، وجود شعور جماعي قوي؛ علاقة غير مريحة مع البلد المضيف، ولذلك شعور دائم بالغربة؛ مدّة زمنيّة طويلة؛ حياة تنقلّ مستمر وعابر للحدود؛ الوطن الأصلي رمز للجذور ومركز للهوية؛ تبادل وتفاعل مع باقي الشتات؛ ولاءات مكانية متعددة ناتجة عن التنقل والتواصل مع أفراد الشتات؛ لا تطابُق بين حدود الدولة وحدود القوميّة؛ تمسك بأسطورة الوطن الأصلي؛ تواصل مع الوطن الأصلي؛ تمجيد الوطن الأصلي؛ الوطن المشترك هو عدم وجود الوطن.

في السنوات الأخيرة شرع بعض الفلسطينيين باستعمال اصطلاح "الشتات الفلسطيني"، فهل ينطبق هذا الاصطلاح على الفلسطينيين؟ البعض يرفض استعمال "شتات" للفلسطينيين لأن العديد من المواصفات المذكورة أعلاه لا تنطبق عليهم، خصوصاً وأن معظم الفلسطينيين متواجدون في العالم العربي حيث يشتركون مع باقي السكان في العرق واللغة والثقافة. ويعارض ذلك من يقولون أن للفلسطينيين وعي جمعي قوي ومستمر، ولديهم حسّ بالتمايز عن غيرهم من العرب بالتاريخ والمصير الواحد، وأن ظاهرة وجود الفلسطينيين خارج وطنهم ظاهرة جديدة نسبياً. هناك أيضاً من يعارض استعمال "شتات" أو "دياسبورا" للفلسطينيين بغض النظر عن انطباق الاصطلاح عليهم أو عدمه، لأسباب سياسية، إذ يرون أن استخدام الاصطلاح للفلسطينيين فيه قبول ضمني باستمرار تشتت المجتمع الفلسطيني، ورفضه يعني التعبير عن التمسك بحق العودة إلى الوطن الأصلي، وأن التمسك باسم "لاجئ" يعني التصميم على العودة. وهناك من يلجأ إلى "نصف قبول" إذ يقول بأنه مع مرور الزمن يزداد عدد صفات "الشتات" التي تنطبق على الفلسطينيين، وبذلك يكون الفلسطينيون شتاتاً في مرحلة التكوين.

والهوية ليست شيئاً ملموساً يمكن تعريفه بأبعاد واضحة، بل إن هناك العديد من التعريفات حسب النظريات ووجهات النظر المختلفة. فمن وجهة النظر الإدراكية يمكن القول أن الهوية هي كيفية تعريف الذات. ولكن لا يمكن تعريف الذات في فراغ، بل يجب أن يَنسب الإنسان نفسه لما يحيط به، أي بالنسبة إلى باقي العالم، وبشكل خاص إلى باقي بني الإنسان. وتوجد عند كل إنسان "خارطة إدراكية"، أي صورة عن العالم المحيط به بكل ما فيه. والهوية هي صورة الفرد عن موقعه على هذه الخارطة وعلاقاته مع كل أجزائها، بحيث يكون لتلك العلاقات، قدر الإمكان، استمرارية عبر الزمان. والفروق في علاقات الفرد مع الأجزاء المختلفة من تلك الخارطة تكوّن انتماءاته المختلفة لوحدات أو أجزاء تلك الخارطة، وتكوّن ضمن الخارطة فهم الفرد لطبيعة أجزائها، وضمن ذلك فهمه لطبيعة الإنسان، وطبيعة المجتمع، وطبيعة جميع الوحدات داخل المجتمع، وعلى هذا الفهم يبني الفرد توقعاته لسلوك الآخرين ولنتائج سلوك الآخرين، وعلى هذا الفهم يبني سلوكه وردود فعله تجاه الآخرين وتجاه مكوّنات العالم كله.

إذا أسمينا إدراك الفرد لعالمه وتوقعاته لسلوك أجزاء عالمه، خصوصاً الجزء الإنساني من ذلك العالم، "هوية" ينتج عن ذلك عدة أمور: أولها، أن الهوية لا تُصنع في فراغ ولا تثبت في فراغ بل تحتاج إلى التدعيم من البيئة الاجتماعية والطبيعية، وهذا التدعيم يأتي من مصداقية توقعات الفرد لسلوك أجزاء العالم المحيط به، وبذلك يتمكن الفرد من التفاعل مع البيئة الاجتماعية والطبيعية المحيطة به، أي أنه يتمكن من التوافق معها والحصول على ما تتطلبه "صحّته" البيولوجية والنفسية والاجتماعية. والأمر الثاني هو أن انهيار الهوية يعني انهيار الخارطة الإدراكية، وانهيار فهم الفرد للعالم المحيط به، وانهيار توافقاته في ذلك العالم، ويأتي ذلك من وجود الإنسان في بيئة لا تتجاوب أجزاؤها كما يتوقعها الفرد أن تتجاوب، وبذلك يفقد مقدرته على التفاعل مع تلك البيئة، وعلى توقع ما سيحدث له، وعلى التوافق والحفاظ على "صحّته" البيولوجية والنفسية والاجتماعية، وهذا ما يجعلنا نربط بين اللجوء والهوية والصحة النفسية، إذ أن اللجوء قد يُحدث تغيّراً في البيئة الطبيعية والاجتماعية للاجئ مما يؤدي أحياناً إلى انهيار خارطته الإدراكية أو أجزاء منها، وهذا بدوره يؤدي إلى انهيار هويته مما يفقده المقدرة على التوافق الصحي تحت الظروف الجديدة، أو أن الشخص قد يصر على الحفاظ على خارطة إدراكه وهويته الأصلية والتي لا تصلح للتفاعل مع الأوضاع الجديدة، مما يفقده المقدرة على التوافق الصحي في البيئة الجديدة. ويمكن إدراك ما يجري من وجهة نظر "الآخر"، أي أن الناس في البيئة يعزون إلى اللاجئ "هوية" يتصورونها له أو يسقطونها عليه، ويتعاملون معه على أساسها، بينما هو لا يقبل تلك الهوية أو لا يعرف كيف يتماهى معها، وبذلك يفقد مقدرته على التفاعل والتوافق مع البيئة الجديدة، أي أن الهوية تسمح ببعض أنواع التوافق وتستثني البعض الآخر. وقد تصل الهوية إلى حد استثناء جميع أنواع التوافق المتوفرة أمامها.

ولذلك فقد تتراوح أنماط توافق اللاجئين بين النجاح الكامل، بحيث يحافظ اللاجئ على البقاء الجسدي ويتمكن من خلق هوية جديدة متماسكة تحافظ على الصحة النفسية والعقلية من جهة، والفشل الكامل الذي يؤدي إلى الموت أو الانهيار الكلّي نفسياً وعقلياً من جهة أخرى. وسننظر فيما يلي إلى الأنماط الممكنة في توافق اللاجئين في المراحل المختلفة التي يمكن أن يمر فيها اللاجئ منذ ظهور القوى الدافعة إلى اللجوء حتى مرحلة العودة أو التوطين في بلد ثالث.

### قبل بداية التهجير

اللاجئون أناس عاديون لا يختلفون عن غيرهم من بني البشر، ولا يجوز النظر إليهم كمجموعة موحّدة ومتماثلة داخلياً. وتبدأ الفروق بينهم حتى قبل التهجير، فهم يستشعرون خطر القوى الطاردة قبل بدء تأثيرها المباشر، ويبدءون باتخاذ القرارات حول كيف ستكون ردود فعلهم نحو المشاكل التي قد تنشأ وتؤدي إلى

اللجوء. وحتى لو قبلنا تعريف اللاجئ على أنه مَن أُجبر على ترك وطنه بالقوة والعنف، فإن هناك بعض الخيارات في كيفيّة ترك الوطن وفي التحضير للرحيل. فمن بين الخيارات التي مورست من قبل الفلسطينيين عام ١٩٤٨، على الرغم من أنهم كانوا جميعاً مجبرين على ترك وطنهم، ما يلي:

أ. اختار بعض ميسوري الحال ورجال الأعمال من سكان المدن ترك البلاد قبل وصول الخطر المباشر إليهم.

ب. اختار بعض الفقراء جداً، الذين لم يكن لديهم من الأملاك ما يتمسكون به، ترك البلاد في مرحلة مبكرة.

ت. بعض القرى أخرجت النساء والأطفال من القرية منذ بداية الهجوم النهائي على قراهم وبقي الرجال يقاومون داخل القرية.

ث. كانت هناك فروق واضحة بين القرى المختلفة في مقدار المقاومة التي أبدتها والخسائر التي تحملتها قبل ترك أهلها للموقع.

ج. لم يتوجه جميع المهجرين الفلسطينيين، ولا حتى المهجرين من نفس القرية، إلى نفس الموقع.

ح. الكثير من المرضى وكبار السن اختاروا الموت في بيوتهم على تركها.

خ. الكثير من المقاومين اختاروا الاستمرار في المقاومة حتى الموت على ترك وطنهم.

في الحالة النهائية كان الخيار بين البقاء الجسدي أو التنازل عن الهوية، فالشخص الذي يعرّف نفسه بالشجاعة والكرامة قد يصل تمسكه بتلك الصفات إلى درجة تفضيل الموت على التنازل عنها.

## في الطريق إلى الملجأ أو المخيّم

أثناء انتقال الشخص المقتلع أو المهجّر من موطنه إلى المكان الذي يستقر فيه ويصبح لاجئاً، يكون له همّان: الأول البقاء الجسدي، والثاني البقاء المعنوي أي استمرار الهوية أو تعريف الذات. في هذه المرحلة يتفتت المجتمع إلى أصغر وحداته، أي إلى أسر نووية أو أفراد. ويذكر اللاجئون الفلسطينيون حالات كثيرة اضطرت فيها العائلات النووية إلى التخلص من بعض أفرادها جسديّاً، مثل ترك كبار السن أو بعض الأطفال، وخصوصاً البنات، ليموتوا في الطريق أو ليعثر عليهم من ينقذهم. وقد يتنازل بعض الأشخاص عن جزء من هويتهم أو تعريفهم لأنفسهم فيسلكون بأشكال لم تكن مقبولة لديهم في الظروف السابقة، كالسماح للنساء بالعمل بأجر عند الآخرين، أو الاستجداء، أو النوم في المغاور أو في العراء. وتشير الدراسات إلى أن النساء بشكل عام أكثر

مرونة من الرجال في قبول ما قد يتناقض مع هويتهن السابقة وتعريفهن لأنفسهن ولموقعهن الاجتماعي السابق. أما كبار السن من الرجال فهم الأقل مرونة، وقد يفقد الكثير منهم الرغبة بالاستمرار في الحياة أو لا يبذلون جهداً كافياً للبقاء على قيد الحياة، وقد يموتون دون أمراض جسدية مؤدية عادة إلى الموت. وبعكس ذلك فإن العديد من السيدات كبيرات السن قد يأخذن زمام الأمور بأيديهن ويصبحن أكثر حيويّة ونشاطاً من أجل الحفاظ على بقاء باقي أفراد العائلة، وخصوصاً الأطفال.

هوية المهجّر أو المطرود من وطنه تظهر منذ البداية كعملة ذات وجهين، إذ أن هناك الهويّة التي يدّعيها الشخص نفسه، وهناك الهوية أو الهويات التي يعزوها له الآخرون. وتكون الهوية موضوع مساومة سياسيّة بين المهجّر وعدد من الفئات والأطراف الأخرى. فالشخص نفسه قد يعرّف نفسه كلاجئ، أي أن لديه أسباب مقبولة لترك وطنه، وأنه ليس هارباً أو متشرّداً أو خائناً باع بلاده كما أتُّهم اللاجئون الفلسطينيون عند وصولهم إلى بعض البلدان العربية عام ١٩٤٨، وخصوصاً لبنان. وقد يعزو اللاجئ طرده إلى كونه مناضلاً أو مدافعاً عن مبادئ سامية، بينما الدولة أو القوة الطاردة قد تنعته بأنه خائن أو إرهابي أو مخرّب. والدولة المضيفة تعامل اللاجئ حسب تعريفها السياسي له، فقد تقبل بعض الفئات وترفض فئات أخرى حسب تعريفها السياسي لهذه الفئات. فقد رفضت بعض الدول العربية وما زالت ترفض دخول فئات معيّنة من الفلسطينيين إلى أراضيها لأسباب سياسية. وكذلك فإن للجهات والمؤسسات الدولية أهدافها وميولها السياسية، وتعامل اللاجئ حسب الهوية السياسية التي تعزى إلى الفئات المختلفة من اللاجئين، كما يجري الآن مع بعض الفئات التي تعرّفها أمريكا أو إسرائيل بالإرهابيين فلا تقبلهم باقي الدول كلاجئين. وأخيراً فإن اللاجئ نفسه قد يغيّر هويته من أجل مكاسب تساعده على البقاء، كما يفعل مثلاً بعض الأكراد في أوروبا بالادعاء بأنهم فلسطينيون.

## في المخيم أو الملجأ

عند وصول اللاجئين إلى البلد المضيف، فإما أن يقيموا بشكل مجموعات كبيرة في مساحات معيّنة تحددها لهم سلطات البلد المضيف وتسمى عادة مخيمات، أو يعيشوا كأفراد أو عائلات نووية أو فئات صغيرة بين السكان الأصليين في قرى ومدن البلد المضيف.

أ. اللاجئون في المخيمات

الغربة تؤدي إلى الخوف وانعدام الدفء والطمأنينة، وكذلك فإن الحياة في مخيم لاجئين مع آخرين لم يكن الشخص يعرفهم من قبل يؤدي إلى ضياع الهويّة الاجتماعية التي كان اللاجئ يتميز بها في بلدة الأصلي. يضاف إلى ذلك الشعور بضياع هوية الفرد أو العائلة بسبب وجود المؤسسات الرسميّة البيروقراطية التي

تعامل الناس كأرقام دون تفرقة. هذا الشعور بالخوف وعدم الطمأنينة وبضياع الهوية الاجتماعية والانعزال عن العالم الخارجي وعن المجتمع المضيف، يؤدي إلى بداية تكوّن هويّة جماعية للاجئين مقابل المجتمع المضيف، ويبدأ داخل المخيّم ظهور تجمّعات للأقارب وأبناء القرية الواحدة أو المنطقة الواحدة من أجل التمايز وإعادة بناء هويّة اجتماعية لهم، ويبدأ تعميق الارتباط بالوطن والتراث وإعادة إنتاج الوطن في المخيّم بمواصفاته ومواقعه وأحداثه ومناسباته، ويكون لهذا الوطن كثير من الصفات التي تكون مفقودة في حياة المجموعة في الغربة. وقد يُكثر اللاجئون في هذه المرحلة من الطقوس والاحتفالات التي تحتوي على رموز تمثل الثقافة الوطنيّة، كما يكثرون من استعراض ثقافتهم أمام المجتمع المضيف بغرض إثبات وجود تراث وثقافة وطنيّة لهم. ومع أن المخيم هو المنفى، إلا أنه أيضاً وفي نفس الوقت الملجأ الذي يسمح بالانعزال والانغلاق عن المجتمع المضيف في إطار تفتيش اللاجئين عن "الوطن النّقي". وبالتدريج يصبح المخيّم مجتمعاً محلّياً له هويته الخاصة، وترتبط هوية الأفراد بهذا المجتمع الجديد، خصوصاً أولئك الذين لا يتذكرون الوطن الأصلي أو لا يعرفونه. وتكون طرق توافق اللاجئين مرتبطة بمجتمع المخيّم وبيئته، كما نرى ذلك واضحاً في المخيمات المحيطة برام الله كالجلزون والأمعري. وقد لا يتبنّى أبناء المخيم أي جزء من ثقافة المجتمع المضيف، بسبب الانعزال وقلة الاختلاط. وعندما يصل توافق اللاجئين مع بيئة المخيم إلى هذا الحد، يصبح أي تهديد لبقاء المخيم أو لثقافته، حتى لو كان التهديد آتٍ من إمكانية العودة أو إعادة التوطّن، سبباً لإطلاق "انتفاضة" أو هبّة ثقافية على شكل عودة إلى الماضي والى التراث. وهذه الانتفاضات أو الهبّات الثقافية تحسّن الوضع النفسي لسكان المخيم وتقلل من الشعور بالاغتراب. وقد تتحول الهوية الأثنية تدريجياً من الولاء لمكان إلى إستراتيجية توافق وبقاء في المجتمع الجديد، فمعرفة الشخص بتراثه الثقافي يساعده في الحفاظ على هويته وتعريفه لنفسه ويرفع منزلته في المجتمع المحلّي ويساعد في التفاعل مع الآخر، وبذلك يحافظ على بقاء المجموعة. ومع تقادم الزمن والانقطاع الثقافي بسبب صراع البقاء، تظهر في المخيم حاجة لإنعاش الذاكرة الجماعية، وتظهر الكثير من المشاريع القوميّة، ويزداد التعلّق بالجغرافيا والمكان، ومع الابتعاد عن التجارب المؤلمة يزيد تذكّر ما هو جميل وجيد، ويجري خلق رموز جميلة ورومانسية للوطن، كما يجري إسقاط الذات على الأرض والوطن ويصبح الحديث عنها وكأنها كائن حي له شعور وعواطف يحزن ويشتاق ويحسّ ويبكي.

قد يتبنى بعض اللاجئين ثقافة المضيف ويستعملونها خارج المخيم فقط، خصوصاً عندما يكون هناك نظرة اضطهاد أو احتقار لسكان المخيم من قبل المجتمع المضيف، وهذا يحدث عادة لجميع الفئات المضطهدة فيصبحون ماهرين في تغيير هويتهم بسرعة عند الحاجة لإخفاء هويتهم الحقيقية والتظاهر بأنهم جزء من المجتمع المضيف، أو لكسب ود أفراد المجتمع المضطهِد أو المضيف. كذلك يصبح اللاجئون في هذه المرحلة يرون النجاح في تعليم أولادهم، كطريقة وحيدة للتقدم ولتحسين

أوضاعهم الماديّة والاجتماعية، ولكنهم في نفس الوقت يريدونهم أن يحافظوا على الثقافة والهوية الأصلية مما يحدث خوفاً من ضياع هوية أبنائهم وارتباكاً في الهوية عند الأبناء أنفسهم.

ب. اللاجئون خارج المخيمات

اللاجئ الذي يستقرّ خارج المخيّمات أو التجمعات الكبيرة للاجئين بعد وصوله إلى البلد المضيف لا يفتقد فقط النواحي العاطفية والدفء والأمان، كما يحدث مع جميع اللاجئين، بل يفتقد كذلك النواحي الإدراكية، إذ تكون خارطته الإدراكية تختلف عن الخارطة الإدراكية لدى الناس المحيطين به، ولا تتطابق تفاصيل البيئة الاجتماعية والطبيعية مع التفاصيل التي يكون قد رسمها في خارطته الإدراكية، ونتيجة لذلك فإنه لا يستطيع توقع نتائج سلوكه أو سلوك الآخرين، لأنه ينطلق من خارطته الإدراكية في حين أن الناس والأشياء لا تنطلق من نفس الخارطة. واللاجئ خارج مجموعة كبيرة من أبناء وطنه اللاجئين يقاسي كثيراً نتيجة اختلاف عاداته وقيمة الدينية ومعاييره الأخلاقية عن تلك الموجودة لدى باقي أفراد المجتمع المحيط به. وقد يصل التناقض إلى درجة أن المجتمع يعتبر سلوك اللاجئ جريمة يعاقب عليها القانون، لأن قيم المضيف تكون هي المعايير التي يقاس بها مدى أخلاقية وقانونية قيم وسلوك اللاجئ، كما يحدث لكثير من اللاجئين العرب في المجتمعات الغربية عندما يقومون بضرب أطفالهم أو نسائهم، أو أخذ الأطفال من الزوجة عند الطلاق. واللاجئ الذي يعيش بين أبناء المجتمعات الغربية ويتبنى قيم المجتمع الغربي، بما في ذلك قيمة الانجاز الفردي، قد ينجح في جمع الأموال ولكنه يدفع مقابل ذلك النجاح ثمناً غالياً مثل العمل الصعب جدّاً والعزلة وتغيير الهوية وقبول الدّونية والحرمان.

## الخروج من الملجأ أو المخيم إلى بلد ثالث (التوطين)

كثيراً ما يُنقل اللاجئون من البلد المضيف إلى بلد ثالث لتوطينهم، كما حدث في المرة الأخيرة عند نقل قسم من فلسطينيي العراق إلى البرازيل. ويجري توطين اللاجئين عادة إما كأفراد وعائلات منفردة وإما كمجموعات.

أ. توطين الأفراد

يرى البعض في نقل الأفراد من اللاجئين من البلد المضيف لتوطينهم في بلد ثالث نوعاً من العولمة، ولكن يظهر أن هناك فروق كبيرة بين العولمة وإعادة التوطين. فالعولمة تؤدي إلى التخلّي عن الحدود (عابر الحدود) وتكوين هويات مهجّنة، أما نقل اللاجئ من البلد المضيف لتوطينه في بلد ثالث، خصوصاً إذا كان قسراً، فأنه يزيد من التمسّك بالهوية وبالوطن الأصلي، ولا يكون هناك تناقض بين الوطن الأصلي والبلد المضيف. وقد تؤدي كثرة التنقل إلى وجود ثقافة مركّبة، خصوصاً

عند الصغار، يمكن تسميتها "ثقافة التعايش"، وهذا قد يؤدي إلى هوية مركّبة أو مهجّنة تكون نتيجة اجتهاد وابتكار من قبل الفرد. ولكن إذا حصل تهميش أو إقصاء للاجئ من قبل المجتمع الجديد فإن ذلك قد يزيد الوعي بالذات والتعلق بالتقاليد، وقد تصل إلى حد تبنّي الأصولية أو الراديكاليّة.

إن تقادم الزمن في المنفى يزيد الحنين إلى الوطن والتراث بدلاً من الانحلال، والشعور بالظلم والاضطهاد يقوي الهويّة والانتماء وقد يقود إلى الانخراط في حركات المقاومة والابتعاد عن هوية المضيف، وقد يرفض المهجّر تعريف نفسه كلاجئ ويعتبر ذلك التعريف مهيناً ومرفوضاً وتعبيرا قبول الأمر الواقع والتنازل عن حق العودة. من هنا جاء إطلاق اسم العائدين على اللاجئين الفلسطينيين. وأولئك الذين يتسنّى لهم زيارة الوطن أو المخيم الأصلي يحافظون على ارتباط عائلي ووطني أكثر من الذين لا فرصة لهم بالزيارة. وأحياناً تأخذ الهوية الوطنية أو القوميّة مكان رابطة العائلة، وربما تضعف الهوية بشكل عام. إن التنقل الكثير، بعكس ما يُعتقد، لا يؤدي حتماً إلى العولمة وإحلالها محل القوميّة، بل بالعكس فقد يأتي التنقّل من أجل الحفاظ على الروابط العائلية وعلى الهوية القومية أو الوطنية.

ب. توطين المجموعات

يكون توطين اللاجئين في بلد ثالث إمّا مع باقي سكان البلد المضيف أو في أماكن خاصة بهم كمجموعة من اللاجئين. إن إعطاء الحقوق المدنية للاجئين في بلد ما، كما هو الحال مع الفلسطينيين في السّويد أو ألمانيا، لا يعني قبولهم اجتماعيّاً، وقد تكون الحواجز التي يضعها أمامهم المجتمع المضيف ذكيّة ومخفيّة. هنالك نظرية تقول أن المهاجر أو اللاجئ عند دخوله مجتمع جديد يمر في ثلاث مراحل هي مرحلة القدوم، ومرحلة المواجهة، ومرحلة العودة بالذاكرة نحو الماضي. كثيرون من أفراد الجيل الأول، خصوصاً كبار السن منهم، ينزوون وينغلقون على أنفسهم ولا ينجحون في الانتقال من المرحلة الأولى، ويعيشون كل حياتهم وكأنهم في بداية المرحلة ولا يسمحون بدخول أي شيء جديد إلى عالمهم الخاص. أحد أسباب هذا السلوك هو نظرة المجتمع المضيف السلبية إلى هوية اللاجئين أو المهاجرين الجدد، كما هو الحال مع وضع اللاجئين الفلسطينيين في معظم دول أوروبا، والدول الاسكندنافيّه منها بشكل خاص. هنا يحدث أحد ثلاثة أشياء: الأول أن ينزوي الشخص وينغلق كلّياً على نفسه كما ذكرنا سابقاً، والثاني أن يقاطع المجتمع المضيف ويحاول إثبات هويته بين جماعته، والثالث أن يترك هويته كلّياً ويقلد المضيف في كل شيء ويحاول أن يصبح "سويدياً" أو "ألمانياً"، فيصبح ضائعاً بين الثقافتين وقد يُرفض من قبل الطرفين فيشعر أنه إنسان لا قيمة ولا أهمية له، لأن جماعته من اللاجئين لا يدعمون تعريفه لنفسه، وهو لا يستطيع مقاومة المجتمع المضيف فيقبل لنفسه تعريفاً دونيّاً.

البقاء في المنفى مع مجموعة كبيرة من أبناء الوطن الأصلي قد تضعف الهوية المناطقيّة والقبليّة وتقوي الهوية الوطنية المشتركة، ولكن إذا كان الوضع صعباً جداً فقد يدبّ التفكك في هوية المجموعة وتماسكها، بينما تحسّن الوضع قد يعيد التكاتف والتماسك. هذا في حال وجود تجمع كبير من أبناء الوطن الواحد. أما في حال وجود مجموعات صغيرة مبعثرة فإن الروابط الاجتماعية والحس بالهوية الوطنية المشتركة تضعف، خاصة بين أفراد الجيل الجديد، وقد تختفي المؤسسات الاجتماعية والثقافية الداعمة.

العزل والتهميش من قبل المجتمع المضيف لمجموعة كبيرة من اللاجئين قد يؤدي باللاجئين إلى التجمع في "جيتوات" واللجوء إلى الدّين، وعدم الاتصال بالمجتمع المضيف سوى الجهات الرّسمّية، واستعمال لغتهم الأصلية وعدم تعلّم لغة المجتمع المضيف. والغريب أن وسائل الاتصال والإعلام الجماهيري في هذه الحالات تؤدي إلى الانغلاق بدلاً من الانفتاح، إذ يكتفي اللاجئون بالبرامج التي تُبث بلغتهم الأصلية، وتدريجياً يؤولون إلى تقليديين أكثر من المجتمع الذي طردوا أصلاً منه.

هنالك بعض المجموعات من اللاجئين التي تتنازل عن العادات والتقاليد والرموز الثقافية واللغة للمجتمع الأصلي، ولكنها تحافظ على التماسك الداخلي والعلاقات المجتمعيّة القوية والتمايز عن الآخرين في المجتمع المضيف، كما حصل للعرب الموجودين في جزر الكناري، مما يدل على إمكانية التنازل عن الثقافة مع بقاء الإثينة.

كذلك نجد أن بعض مجموعات اللاجئين يرون في التوطين في بلد ثالث إستراتيجية مرحلية في طريق العودة إلى الوطن الأصلي، ولذلك يبقى انتماؤهم للوطن الجديد سطحيا ولا يضربون جذوراً في ذلك المجتمع بل يحافظون على إيديولوجية العودة، وقد يقضون حياتهم كلّها وهم يشعرون أنها مجرّد مرحلة في طريق العودة، وينقلون رسالتهم تلك وشعورهم إلى الجيل التالي، وقد يحدث العكس بأن ييأس الجيل الكبير ويستسلم فيعيد الجيل الصغير إحياء الرسالة والأهداف.

## العودة

على الرغم من أن اللاجئين في كل مكان يطالبون دائماً بالعودة إلى الوطن الأصلي، إلا أن العودة إذا أصبحت حقيقة ممكنة فأنها قد تكوّن تهديداً لثقافة المخيّم ووحدته وهويته، فالعودة تهدد تركيبة المجتمع المحلّي في المخيم والتوافقات المستعملة المرتبطة ببيئة المخيم ومجتمعه، وتهدد هوية ابن المخيم "كلاجئ" التي يكون قد اعتاد عليها وأصبحت مهمة في تعريف الذات وفي تعريف الآخرين له، كما تهدد الشعور بالأمن والدفء الذي أصبح المخيم ومجتمع المخيم يوفره لسكانه، خصوصاً صغار السّن الذين لا يعرفون مجتمعاً آخر غير مجتمع المخيم. وينتج عن ذلك التهديد انقسام مجتمع المخيم إلى معسكرين، مؤيدي العودة ومعارضي

العودة، وتحدث هبّات وطنيّة وثقافية بين مؤيّدي العودة. وينتج عن عودة جزء من سكان المخيّم تأثير كبير على مجتمع المخيم وعلى العائدين، وعلى المجتمع الأم الذي يعودون إليه، ولكن هذه التأثيرات ليست جزءاً من موضوع اهتمام هذه الورقة الذي ينحصر فيما يحدث للاجئ قبل عودته إلى الوطن الأم أو اختياره البقاء في وطنه الجديد.

# الانعكاسات الاجتماعية المتوقعة لاستيعاب اللاجئين في الدولة الفلسطينية

دعونا بداية نحدد ما سنتحدث عنه، إذ أنّ مدلولات هذا العنوان واسعة ومتداخلة ومعقّدة.

مثلا، وبشكل سريع، "الانعكاسات الاجتماعية" يمكن أن تشمل جميع نواحي حياة المجتمع، والاستيعاب قد يتراوح بين النجاح التام إلى الفشل التام، والاستيعاب يحدث في عالم الواقع وليس في مختبر معقّم ومعزول، ولذا فأبعاده ستتداخل مع أبعاد ما سيدور في المنطقة وربما في العالم من أحداث، فالانعكاسات إذاً سوف لا تنحصر في مجتمع الدولة الفلسطينية، بل ستتعداه إلى ملايين الفلسطينيين الذين سيستمرون بالتواجد في أماكن اللجوء، وإلى المجتمعات المضيفة لتلك التجمعات الفلسطينية. وسنعود إلى عدد من هذه النقاط فيما بعد.

لنبدأ بنوع الظواهر التي يمكن تعريفها كظواهر اجتماعية والتي سنحصر حديثنا حولها.

المتّبع في العلوم الاجتماعية أن تقسم الظواهر الحاصلة في إطار مجتمع من المجتمعات إلى ثلاثة مستويات: النفسي والاجتماعي والثقافي: المستوى النفسي ينحصر في الفرد ويعالج ما يدور في إطار التركيب النفسي (Psyche) للإنسان الفرد. أمّا المستوى الثقافي فيشير إلى أسلوب حياة المجتمع، أي الأساليب والأنماط

المجردة والموروثة عبر الأجيال والمشتركة بين أفراد المجتمع، كطرق التفكير والقيم والمعاني والمفاهيم وطرق الإدراك المشتركة للكون ولطبيعة والعالم المحيط بهم ومعنى هذا العالم.

بقي لدينا مستوى ثالث ما بين سيكولوجية الفرد من جهة، والتراث الفكري والمعنوي المجرد للمجتمع ككل من جهة أخرى، وذلك هو المستوى الاجتماعي.

نقول أنّ الإنسان كائن اجتماعي بمعنى أنّ وحدات تكوين المجتمع الإنساني ككل تتكون من مجموعات أو أطر اجتماعية، والفرد لا يكوّن جزيرة منفصلة ومستقلة عن غيرها، بل هو مجرّد خليّة ضمن تجمعات إنسانية لكل منها تركيبتها ونظامها ووظائفها وأهدافها وقوانينها. وهذه التجمعات الإنسانية لا تظهر ولا تختفي بشكل اعتباطي ولا عشوائي، وإنما تنشأ لأنها تخدم حاجات أعضائها، وتتغير أو تختفي حسب مدى صلاحيتها لخدمة تلك الحاجات أو نتيجة لتغير أو اختفاء تلك الحاجات. هذه الجماعات أو التقسيمات الاجتماعية تقسّم المجتمعات الإنسانية أفقيا وعموديا، وتكوّن بمجموعها ما يعرف بالبناء الاجتماعي، وينتج عن تفاعلها مع بعضها العلاقات الاجتماعية. هذه التقسيمات الاجتماعية التي ينتظم في إطارها جميع بني الإنسان تختلف في أهدافها ووظائفها وتكوينها وحجمها، فهي تتراوح من مستوى العائلة النووية أو المجموعة المكوّنة من شخصين أو ثلاثة حتى مستوى المجتمع أو الدولة أو الإمبراطورية أو هيئة الأمم التي تمثّل فرضاً الإنسانية كلها في الوقت الحاضر. وهي لا تستثني بعضها البعض، بل يمكن للفرد أن ينتمي إلى عدد كبير من هذه المجموعات في التنظيم الأفقي للمجتمع، كما قد تنضوي المجموعة أو عدد كبير من المجموعات ضمن مجموعات أوسع منها في إطار التركيبة الهرمية للبناء الاجتماعي.

تختلف الفئات التي تتكون منها التركيبة أو "الخارطة" الاجتماعية لمجتمع ما حسب بُعد واحد أو أكثر يكون **مشتركاً** بين أفراد تلك الفئة وفي نفس الوقت يميّزهم عن أفراد الفئات الأخرى الذين لا يشتركون معهم في تلك الصفة أو الصفات، فقد تتمايز الفئات التي يتكون منها مجتمع من المجتمعات نتيجة فروق في العرق أو اللغة أو اللون أو الدين أو الميول السياسية أو نوع الرياضة التي يمارسونها أو نوع الطعام الذي يفضّلونه أو الملابس التي يرتدونها أو أيّ واحد من مئات أو آلاف الصفات التي يمكن أن تتصف بها فئة أو مجموعة من بني الإنسان. والعنصر الهام في وجود صفة أو صفات مشتركة بين أفراد الجماعة الواحدة (وليست مشتركة مع الآخرين) أنّ هذه الصفات تُميّز أولئك الذين هم أعضاء في المجموعة عن أولئك الذين ليسوا أعضاء فيها، أي أنّها ترسم الحدود للجماعة وتميّزها عن الخلفية أو الإطار الأوسع المحيط بها. هذه الحدود وهذا التمايز يجعل التجارب التي يمر بها أفراد الجماعة ضمن هذه الحدود مشتركة بينهم بقدر أهمية وصلابة الحدود، ومختلفة عن تجارب مَن هم خارج هذه الحدود. وهذه التجارب المشتركة تزيد بدورها من التمايز بين أفراد هذه الجماعة وأفراد الجماعات الأخرى الذين

لا يشاركونها هذه التجارب، أي أنّ التجارب المشتركة تزيد في تعزيز وصلابة الحدود، وتعزيز الحدود بدوره يزيد من التجارب المشتركة ومن اختلافها عن تجارب الجماعات الأخرى، وهكذا في حلقة متصلة من التغذية الراجعة. مجموع التجارب المشتركة للجماعة هو ما نسمّيه ثقافة هذه الجماعة. إلاّ أنه على مرّ الزمن فإنّ التجارب المشتركة لا تُخزّن أو تُحفظ في الذاكرة الجماعية بشكلها الأصلي، أي كتجارب خام، بل تُصاغ بشكل رموز، منها ما نسمّيه ثقافة رسمية ومنها ما نسميه ثقافة شعبية. ولا أريد الدخول هنا في الفروق بين الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية، بل سأتحدث عن الثقافة والرموز الثقافية بشكل عام.

نحن نتحدث عن هذه الفئات التي تتكون منها التركيبة الاجتماعية وعن حدودها والصفات التي تميّزها والفروق الموجودة بينها كمراقبين ينظرون إلى هذه الفئات من خارجها، أمّا بالنسبة للأفراد داخل أيّ مجموعة من هذه المجموعات فإنّ حدود المجموعة التي تفصلها عن غيرها والصفات والرموز التي تميّزها عن غيرها هي التي تكوّن بالنسبة لهم الحدود التي ينتهي عندها الـ"نحن" وتبدأ وراءها حدود الـ"هُم" أو "الآخر"،أو بكلمات أخرى، هي التي تكوّن حدود هويتهم الجماعية وتمايزها عن الهويات الأخرى. الهوية الجماعية للجماعة هي إذاً **حالة وعي** بالصفات المشتركة التي تكوّن ثقافة تلك الجماعة وذاكرتها الجماعية. وهنا يدخل العنصر الثالث الفعّال في حفظ واستمرارية الجماعة، فبالإضافة إلى التجارب المشتركة والحدود المميزة تدخل حالة الوعي الجماعية أو الهوية، وتصبح جزءاً مكمّلاً من حلقة التغذية الراجعة التي ذكرناها. فمتانة الحدود التي تفصل الجماعة عن غيرها من الجماعات، وقوة تمايز التجارب والرموز المشتركة لأفراد الجماعة واختلافها عن ثقافات الجماعات المجاورة أو عن الخلفية الثقافية المحيطة، تزيد من قوة وتبلور الوعي بتجانس الجماعة ووحدتها ووضوح حدودها، أي تزيد من تبلور ووضوح هويتها، وفي نفس الوقت فإنّ تبلور ووضوح الهوية يعزز بدوره حدود الجماعة والتجارب والرموز المشتركة بين أفرادها.

نعود الآن للربط بين الهوية والبناء الاجتماعي. لقد قلنا سابقاً أنّ للمجتمع بناء أفقي وبناء عمودي أو هرمي، وهذا ينطبق أيضاً على تركيبة أو علاقة الهويات الجماعية، ويمكن توضيح ذلك بمثال مألوف للإنسان العربي بشكل خاص وهو علاقة القرابة. فكلّ فرد منّا ينتمي إلى عائلة، والعائلات تكوّن حمولة أو عشيرة، والحمائل أو العشائر تكوّن قبيلة عند البدو أو قرية عند الفلاّحين، وهكذا إلى أن نصل إلى مستوى المجتمع أو الأمة كلها. وبنفس المنطق فإنّ لكلّ فرد منّا هويته الشخصية – الـ«أنا» تجاه الأفراد الآخرين – وهويته العائلية تجاه أبناء العائلات الأخرى، وهكذا إلى أن نصل إلى الهوية الفلسطينية تجاه الشعوب العربية الأخرى والهوية العربية تجاه القوميات أو الأمم غير العربية، وهكذا إلى أن نصل إلى الانتماء إلى بني الإنسان ككل. ومن هنا أتت الأمثال العربية من نوع "أنا وأخوي

على ابن عمي..الخ"، ومن هنا أيضاً أتت القصص الكثيرة عند العرب التي يدّعي فيها شخص – عادة شحّاد – أنه أخ لشخص آخر ليكتشف هذا الشخص فيما بعد أنّ الشحّاد يقصد أنّه أخوه من آدم!

هنالك قضية هامة بالنسبة لطبيعة التركيبة الاجتماعية وتركيبة الهويات، وهي أنّ الولاء لهوية معينة على أحد المستويات الاجتماعية يتناقض مع الولاء للهويات الأخرى على نفس المستوى الأفقي، بمعنى أنّ الولاء لحامولة معيّنة يستثني الولاء لحامولة أخرى في نفس القرية، وكلما كان ولاؤك لتلك الحامولة أقوى كلما زاد التناقض مع هويات الحمائل الأخرى وقلّت إمكانيّة الانفتاح عليها. ليس هذا فحسب، بل أنّه كلّما زادت قوّة ولاء الفرد لهوية معينة على مستوى ما من التركيبة الهرمية كلما خفّ الولاء للمستويات الأخرى، ممّا يضعف وأحياناً يمزّق الهوية على هذه المستويات. دعونا نتحدث عن هذه المشكلة بطريقة ملموسة أكثر. ما قلناه في هذه الفقرة حتى الآن يعني مثلاً أنّ شدة ولاء كلّ فرد لحمولته ينتج عنها ثلاثة ظواهر: الظاهرة الأولى زيادة التنافس والصراعات بين الحمائل في القرية، والثانية ضعف الولاء على مستوى عائلات الحامولة الواحدة وانفتاح حدودها على بعضها، و الثالثة ضعف الولاء لمستوى القرية، أي تمزّق وانحلال في هوية القرية ككل. وبالعكس، إذا أردنا تعزيز الهوية على مستوى القرية ككل فإنّ ذلك يتطلب إضعاف ولاء الأفراد لحمائلهم.

ونحتاج هنا أن نوضح أنّ الفروق التي تميّز بين الفئات من صفات بيولوجية أو ثقافية ليست هي السبب في الخلافات والصراعات التي تنشأ بين الفئات التي تميّزها هذه الصفات، بل إنّ الصراعات والخلافات تأتي نتيجة تناقض في المصالح والأهداف والأيديولوجيات، وعندها تستعمل هذه الصفات لتمييز الفئات المتصارعة. أي أنّ الصراع بين مجموعتين مختلفتين من حيث لون البشرة لا تختلفان بسبب اللون، وإنما اللون هو المؤشر على حدود الهويتين أو الفئتين المتصارعتين. وبكلمات أخرى فإنّ الصراعات لا تنشأ بسبب الهويات، وإنما أطراف الصراع تتحدد حسب حدود الهويات، بمعنى أنّ الصراع بين تقسيمات المجتمع المختلفة ليس أمراً ضرورياً لمجرّد وجود التقسيمات الاجتماعية والهويات الجماعية المختلفة، بل إنّ الصراعات إذا نشأت لسبب ما فإنها ستتبع خطوط التقسيمات والهويات الموجودة في المجتمع.

إنّ التقسيمات إلى فئات وهويات موجودة في جميع مجتمعات العالم، ويبدو أنها نتيجة حتميّة للطبيعة الاجتماعية لبني الإنسان، ولكننا لا نجد أنّ هذه الفئات في حالة صراع مفتوح ومستمر في جميع المجتمعات وإنما تختلف شدة الصراعات ووتيرتها من مجتمع إلى آخر وفي نفس المجتمع من حين إلى آخر، وذلك حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع، وحسب درجة العدالة الاجتماعية المتوفرة في المجتمع ومدى سيادة القوانين، مكتوبة أو مفهومة، ومدى وجود السلطات المخوّلة والقادرة على تطبيق تلك القوانين، ومدى استقرار بنية ذلك المجتمع، أي مدى قبول كل فئة في المجتمع بموقعها وحصّتها والدور الذي أركن لها فيه في إطار

العقد الاجتماعي المكرّس في ذلك المجتمع، وكذلك على طبيعة ثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده في التفاعل الاجتماعي وفي أساليب احتواء الخلافات والصراعات وحلّها، ومدى وجود التهديدات الخارجية للمستويات العليا للهوية الجماعية كمستوى الدولة أو الأمة مما يؤدّي إلى توحيد الفئات الداخلية على المستويات الدنيا – كالفروق العائلية أو القبلية أو الإقليمية – ونسيانها أو تناسيها للتناقضات الموجودة بينها من أجل صدّ الأعداء الخارجيين ودرء المخاطر الخارجية الكبرى.

ونعود هنا إلى فكرة كنّا قد أشرنا إليها سابقاً بشكل عابر، وهي أنّ الفئات الاجتماعية على المستويات الدنيا للتركيبة الاجتماعية قابلة أكثر من المستويات العليا لأن تتقوقع وتتصلّب جدرانها وتنغلق على نفسها، وذلك لأنها تتعامل مع المصالح المتعددة الملموسة والمباشرة لأفرادها قبل وفوق المصالح العامة والمشتركة على المستويات العليا، إلى درجة يتنازل الأفراد معها عن المستويات العليا لهويّاتهم لصالح الهويات الدنيا المباشرة. ومن الأمثلة على ذلك خدمة أبناء بعض العائلات من القرى والمدن الفلسطينية في الداخل في الجيش الإسرائيلي نكاية بعائلات أو حمائل أخرى.

ما نهدف إليه هنا هو أن نتوقع شكل وطبيعة العلاقات الاجتماعية، أي العلاقات بين فئات وتقسيمات المجتمع الفلسطيني، بعد قيام الدولة (في حال قيامها، وكاتب هذا المقال يشك في إمكانية حصول ذلك) خصوصاً ما يتعلّق منها بعودة عدد من اللاجئين الفلسطينيين تقدّره الدراسات الصادرة عن بعض مراكز البحث الفلسطينية بما يتراوح بين ١–١,٥ مليون لاجئ إلى الدولة الفلسطينية. وأفترض أنّ المقصود من عمل هذه الدراسات التي تقوم بها بعض المراكز الفلسطينية، والتي ترمي إلى توقّع الانعكاسات المختلفة لاستيعاب اللاجئين، هو إمكانية استباق الأمور بغرض معرفة المشاكل التي يمكن أن تحدث نتيجة استيعاب اللاجئين، وتحضير الحلول والإجابات على تلك المشاكل من أجل تفاديها قبل حصولها. وبناء على ذلك فإنّ ما ستركّز عليه هذه الورقة هو من قبيل توقع أنواع ومواقع وأسباب المشاكل والتوتّرات الاجتماعية الناجمة عن، أو ذات العلاقة باستيعاب اللاجئين، وسوف لا يكون ذلك من قبيل التشاؤم والتركيز على النواحي السلبية وإنما من قبيل: "درهم وقاية خير من قنطار علاج".

من المؤكد أننا لا نستطيع نتوقع بدقة المشاكل الاجتماعية التي قد تنشأ عن عودة ١–١,٥ مليون لاجئ إلى الدولة الفلسطينية، ولا أين ستكون نقاط التوتر في البناء الاجتماعي الذي سينتج عن ذلك، ولكننا أيضاً لا يجوز أن "نتحزّر" حول هذه المواضيع بطريقة عشوائية.

بعض الانعكاسات التي يمكن تقديرها بشكل كمّي قد يسهّل تقديرها التنبؤ بها. فمثلاً، يمكن تقدير عدد غرف الدراسة التي يجب إضافتها إلى المدارس الفلسطينية إذا تمكّنا من تقدير اللاجئين الذين سيعودون إلى الدولة الفلسطينية، وهذا ينطبق

أيضا على قضايا أخرى مثل وحدات السكن التي يجب إقامتها، أو عدد فرص العمل الإضافية التي يجب خلقتها، أو كميات المياه الإضافية التي يجب توفيرها. أمّا عندما نتحدث عن التنبّؤ بالعلاقات الاجتماعية التي ستنشأ بين فئات المجتمع الذي سيتكوّن بعد قيام الدولة واستيعابها لمليون أو أكثر من اللاجئين، فالقضية تتعلّق بالكيف وليس بالكم. أي أنّ المقصود هو التعرّف على نوع العلاقات المتوقّعة، ونوع العلاقات يتوقّف على "نوع" الفئات التي تقوم بينها العلاقات، أي الصفات "الكيفية" لهذه الفئات وليس مجرّد أحجامها وأعدادها. ومن الأمثلة على هذه الصفات "الكيفية" لفئات اللاجئين الفلسطينيين المتوقّع عودتهم واستيعابهم: المناطق الجغرافية التي هجّروا منها عام ١٩٤٨، وهل كانوا من سكان القرى أم المدن أم من القبائل البدوية، والطبقة الاجتماعية التي كانوا ينتمون إليها، والدولة التي تواجدوا فيها منذ عام ١٩٤٨ ، وطرق توافقهم فيها، وهل عاشوا في مدينة أم مخيم، وهل حصلوا على المواطنة في الدولة المضيفة أم لا، وما هو ولاؤهم السياسي وطموحاتهم السياسية، وما هو فهمهم أو إدراكهم لمعنى "الحلّ الدائم" و"العودة" و"الوطن". هذا عدد قليل فقط من آلاف الصفات "الكيفية" التي يمكن أن تتّصف بها فئة من فئات المجتمع الإنساني.

يمكننا تلخيص ما أوردناه حتى الآن فقولنا أنه إذا كان سلوك الإنسان بشكل عام منطقياً فإنّ هذا المنطق يعتمد على إدراك الإنسان للعوامل والظروف ذات العلاقة بموضوع السلوك وإطاره. فإذا أردنا أن نتوقع سلوك الكائن فعلينا أن نتفهّم طريقة إدراكه للأشياء التي يسلك نحوها، والظروف والعوامل التي يسلك في إطارها. ومجموع طرق إدراك الإنسان، أي تعريفه لنفسه وللآخرين وللعالم المحيط به، هو ما يمكن أن نسمّيه "هوية" ذلك الإنسان.

إنّ الإطار النظري الذي وضعناه حتى الآن يحتوي على المنطق الذي يخوّلنا فهم وتوقّع طرق إدراك اللاجئين، الذين يتُوقع عودتهم، للآخرين وللظروف التي تكوّن الإطار الذي تحدث فيه العودة والاستيعاب، ومن ثمّ يساعدنا في فهم وتوقّع سلوك هؤلاء اللاجئين وردود فعلهم لما يمكن أن يحدث لهم فيما إذا تمّت عودتهم واستيعابهم في الدولة الفلسطينية.

انطلاقاً من الإطار النظري الذي وضعناه حتى الآن، فإنّ كاتب هذه الدراسة يضع فرضية حول الأوضاع الاجتماعية التي يُتوقع حصولها في حال قيام الدولة الفلسطينية وعودة ما يزيد على مليون من اللاجئين الفلسطينيين إليها ومحاولة استيعابهم فيها، ثمّ يحاول تقديم تبرير نظري ظنّي لما تتوقعه الفرضية. ويشدد الباحث هنا على أنّ ما سيقدّمه هو "تبرير نظري ظنّي" للفرضية وليس برهاناً عليها، لأنّ البرهان لا يمكن أن يأتي إلاّ بعد حدوث ما يفترض حدوثه من قيام دولة فلسطينية وعودة اللاجئين إليها، فعندها فقط يمكننا الحكم على مدى صدق الفرضية في توقّعها لما حدث.

والفرضية التي يضعها الباحث هنا تقول: "في حال قيام دولة فلسطينية ناتجة عن ما يسمى بـ"المسيرة السلمية" أو "خارطة الطريق"، وعودة ما بين مليون ومليون ونصف لاجئ فلسطيني إليها، ومحاولة استيعابهم فيها، فسيقوم فيها وضع اجتماعي قلق، ومتوتر، ومضطرب، يسوده التشرذم إلى فئات صغيرة وعديدة تكون غير متناغمة اجتماعياً وسياسياً، ذات مصالح متناقضة، لا تنصاع لنظام أو قانون، وقد تلجأ إلى الارتزاق والاحتيال والفساد وربما إلى العنف في حالات كثيرة."

يستند المنطق الذي أدّى إلى وضع هذه الفرضية على ثلاث مجموعات من الأفكار. تتعلق المجموعة الأولى بطبيعة المجتمع الفلسطيني الذي سيحدث فيه الاستيعاب المتوقّع. وتستند المجموعة الثانية على الظروف التي نتوقع أن تقام فيها الدولة الفلسطينية المفترضة. أما الثالثة فتستند على الظروف التي نتوقع أن تسود فيها على المدى المنظور بعد قيامها.

## المجموعة الأولى

عدد من الأفكار التي دعتني إلى وضع الفرضية أعلاه تتعلق بطبيعة المجتمع الفلسطيني الذي ستتكون الدولة الفلسطينية منه وفي إطاره.

أتوقع أن يكون المجتمع الفلسطيني في حال قيام دولة فلسطينية مبنية على أسس اتفاقيات "أوسلو" وما تبعها من اتفاقات وتوظيبات فرعية حتى "خارطة الطريق"، مكوناً من فسيفساء ذات عدة مستويات أو طبقات، تكون القطع التي تكوّن المستويات العليا من هذه التركيبة أكثر اتساعاً، في حين تكون المستويات الدنيا ذات قطع صغيرة بحيث تكون أقوى وأصلب هذه القطع في المستويات الدنيا، ولكن "الغراء" القومي أو الوطني الذي يمسك القطع ببعضها البعض على كل مستوى سيكون ضعيفاً جداً، وسترى الفئات التي تكوّن كل مستوى أنّ مصالحها تتناقض وتتنافس مع مصالح باقي الفئات على ذلك المستوى، وسيعمّ ذلك التناقض والتنافس بشكل خاص بين الفئات الصغيرة الموجودة على المستويات الدنيا من التركيبة الاجتماعية.

ويعتمد هذا التوقّع على أنّ المجتمع الفلسطيني كان تماسكه على المستوى الفلسطيني ضعيفاً عند حدوث النكبة والتهجير عام ١٩٤٨، وزاد ضعفاً وشرذمة منذ ذلك الحين، وسيزداد تقسيماً وشرذمةً بسبب الظروف التي ستقوم فيها الدولة وتتم فيها العودة. ولا نستطيع هنا أن نعطي جميع هذه التفاصيل حقها، وسنكتفي بتعدادها بشكل سريع.

صحيح أنه في عام ١٩٤٨ كان هناك وعي بين الفلسطينيين بهوية فلسطينية مشتركة كان من الممكن أن توحّدهم، ولكن كان لكل فرد فلسطيني عدد من الهويات الجماعية أو الولاءات لمستويات غير المستوى الفلسطيني، وكانت تلك الهويات تنافس المستوى

الفلسطيني الذي لم يكن من أصلبها أو أقواها. ففوق المستوى الفلسطيني، وأصلب منه، كان المستوى الإسلامي والمستوى العربي ومستوى بلاد الشام أو سوريا الكبرى، وتحت المستوى الفلسطيني كانت هناك المستويات العربية التقليدية والمتينة كالعائلة والحامولة والعشيرة والقبيلة والقرية والتقسيمات الجغرافية الطبيعية والتقسيمات الإدارية التركية ثم البريطانية. وفي نفس الوقت لم يكن هناك الكثير مما يعمل لصالح الهوية على المستوى الفلسطيني، فقد كانت الهوية الفلسطينية هوية جديدة خلقت اعتباطياً وأجبر أهلها عليها إجباراً إذ أنهم كانوا يطمحون إلى دولة عربية موحّدة، وما كان يجمع بين أهلها من دين أو لغة أو تاريخ لم يكن يميّزهم عمّن يحيط بهم من العرب والمسلمين، ولم يكن أهل تلك الهوية يقبلون بها حتى جرى تهجير معظمهم وتقسيمهم إلى فئات وقطع صغيرة متناثرة ومتباعدة. وحتّى الصراع ضدّ القوات الصهيونية والإسرائيلية فيما بعد لم يكن "الفلسطينيون" يدركونه كصراع فلسطيني بل كصراع عربي، ولم تجر«فلسطنة» الصراع إلاّ بعد حرب ١٩٦٧. أي أنّه لم يكن للفلسطينيين قبل ١٩٤٨ أيّ تجارب أو مميزات تجمع بينهم وتميّزهم عن غيرهم من العرب والمسلمين، في حين كانت الوحدات الصغيرة داخل تلك الهوية واضحة مميّزة وصلبة. ونتج عن النكبة والتهجير أن تمزّق النسيج الواهي للهوية الفلسطينية، والذي كان قد تبلور نتيجة تجربة الثورات الفلسطينية في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي، وتجربة النكبة والتهجير نفسها. وكادت الهوية الفلسطينية أن تختفي وتذوب ما بين ١٩٤٨-١٩٦٧، وكانت تجربة اللجوء والتمايز عن مواطني الدولة العربية التي تواجدوا فيها أو أُتبعوا لها هي كلّ ما حافظ على الوعي بالهوية الفلسطينية، إلا أنه كان وعياً بما يميّزهم عن غيرهم محلّياً وليس وعياً بما يجمعهم ويوحّدهم. وبما أنّ الفلسطينيين، سواء في الشتات أو على أرض فلسطين التاريخية، لم يتوحّدوا مع الشعوب التي عاشوا بينها، ولم يتماهوا مع الدول التي عاشوا فيها والأنظمة التي عاشوا تحتها، فقد حافظوا على هوياتهم المحلّية التي وجدت منذ قبل ١٩٤٨، وأعادوا إنتاج بنية المجتمعات المحلية التي كانوا قد عاشوا فيها، وأصبحت المخيمات صورة مصغّرة ومفتتة للبناء العائلي والقبلي والجغرافي لما كان قبل النكبة، وتجمّدت هذه البُنيات، أو حتى تحجّرت، وأصبحت هي وسيلة الدفاع والبقاء للإنسان الفلسطيني في الشتات وعلى أرض الوطن.

هذه ستكون صورة المجتمع الفلسطيني عند قيام الدولة! وليس هذا فحسب، ولكنّ قيام الدولة -في حال قيامها- سيأتي نتيجة حلول وظروف سوف تزيد من تفتيت المجتمع الفلسطيني على جميع مستوياته، وسوف تكون الخلافات التي ستنشأ حول شروط قيام الدولة وطبيعتها ومساحتها وحدودها وتقسيماتها، وحول مفهوم حق العودة وكيفية تطبيق ذلك الحق، ومعنى السلام الدائم وإنهاء الصراع... ستكون هذه الخلافات قادرة على تفتيت الوحدات التقليدية حتى مستوى العائلة، خصوصاً في صفوف اللاجئين خارج الوطن وداخله، إذ ستختلف وجهات النظر وطرق فهم المتغيرات المطروحة بين الأجيال وفئات السن داخل العائلة الواحدة

وربما بين الجنسين، ومن المؤكد أن توجد الفروق حسب مدى التوافق والاندماج والنجاح الاقتصادي في إطار المجتمع المضيف، وستختلف الدوافع والأهداف وراء العودة، مما سيجعل العائدين أقرب إلى كونهم كومة من الأفراد منهم إلى وحدات متماسكة ضمن بناء اجتماعي موحّد، وستؤدي هذه العودة بالإضافة إلى الخلافات القائمة والتي ستقوم بسبب طبيعة الحلول المطروحة إلى تفتيت المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع ، خصوصاً بين ما يقارب المليونين من اللاجئين المقيمين في الضفة والقطاع منذ ١٩٤٨. وقد يصل الوضع بين هؤلاء إلى حدّ الثورة المعلنة ضد الاتفاقات والمتّفقين، وضدّ العائدين بشكل خاص، وسوف تضعف الهوية الفلسطينية أكثر وأكثر بعد إقامة الدولة على رقعة أو رقع جغرافية صغيرة وتنفيذ ما يعتبر أنه حق العودة بشكل رمزي، لأنّ ما تبقّى من الهوية الفلسطينية كما ذكرنا سابقاً يعتمد بشكل رئيس على جغرافية فلسطين الانتدابية وعلى التجارب الفلسطينية بين ١٩٠٠–١٩٤٨، وعلى أمل العودة الى المواقع الفلسطينية الأصلية (بغضّ النظر عن مدى واقعية مثل ذلك الأمل)، وكلّ هذه المقوّمات سوف تتبخّر وتختفي مع قبول الحلول المطروحة الآن، تاركة وراءها الكثير من الحقد والمرارة والاتهامات المتبادلة بالخيانة والتنازل عن الحقوق المشروعة وبيع الوطن والقضية.

**المجموعة الثانية**

إذاً سيكون المجتمع الفلسطيني حال قيام الدولة مكوّنا من عدد كبير جداً من القطع الصغيرة المتمايزة حسب عدد من الخلفيات والأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقائدية. وكما ذكرنا سابقاً فإنّ مجرّد وجود التقسيمات داخل المجتمع لا توجب حتماً قيام صراعات بين هذه الفئات والتقسيمات، ولكن إذا وجدت أسباب ودوافع ومغريات للصراع فإنّ وجود هذه التقسيمات يسهّل حصول التفتت والانحلال السريع ونشوب الصراعات لأبسط الأسباب. وهنا نأتي الى المجموعة الثانية للأفكار التي استندنا عليها في وضع فرضيتنا. وهذه المجموعة تتعلّق بأسباب ودوافع التنافس والصراع داخل المجتمع الفلسطيني وبين فئاته وتقسيماته على جميع مستوياته. فسيكون هناك أوّلا التنافس على النفوذ السياسي بين الفئات والتجمعات السياسية الموجودة فيها والتي ستنشأ وتتزايد نتيجة شروط الحل السياسي وظروف قيام الدولة كما ذكرنا أعلاه. وستتراوح هذه الفئات من الفصائل الفلسطينية الكبرى إلى المليشيات التابعة لكل من رجالات هذه الفصائل، وإلى الزعامات والوجاهات التقليدية للعائلات والحمائل. ويأتي بعد التنافس على النفوذ السياسي التنافس على المواقع والوظائف الناتجة عن إقامة دولة، من شرطة وأجهزة أمن وغير ذلك من الأجهزة والدوائر، وطبعاً على الفوائد والمنافع الشخصية من هذه المناصب كبيوت السكن والسيارات والتلفونات المدعومة أو المجانية التي تأتي مع المناصب المختلفة، وكذلك عدد المرافقين والمساعدين والخدم والأتباع لكل منصب. وسيأتي مع إقامة البنية التحتية التنافس على المشاريع

المختلفة والامتيازات التجارية ووكالات التصدير والاستيراد ورخص العمار وإقامة الشركات والمؤسسات التجارية الخاصة. كل هذه سوف يتنافس عليها ليس فقط أصحاب رؤوس الأموال من عائدين ومحلّيين، بل أيضاً رجال السياسة وكلّ من له نفوذ في الحكومة وفي الدولة. ولكن المغريات الكبرى للتنافس والصراع والتفتت الثقافي والاجتماعي ستأتي نتيجة كون الدولة ككلّ ستعتمد اعتماداً شبه كلّي على الدعم المالي الأجنبي، الأوروبي والأمريكي بشكل رئيسي، وربما من بعض الدول العربية بتوجيه من الدول الغربية، وسيأتي الدعم من الحكومات ومن المؤسسات "المستقلة"، وتدخّل "الدولة" من خلال الوزارات والأجهزة الرسمية، وكذلك من خلال "المؤسسات غير الحكومية" "NGO" والتي سيكون معظمها "محميات" للأحزاب ورجال الحكم والسياسة بينما تتسلّط على أهدافها وأيديولوجيّاتها حكومات الدول المانحة والمرتزقة من "المنظّرين" و"الخبراء" من تلك الدول. وأخيراً وليس آخراً، سيكون هناك التدخل الإسرائيلي من الجهات الحكومية والشركات ورؤوس الأموال الخاصة بالبلطجة وشراء الذمم، للاستيلاء على اقتصاد الدولة الفلسطينية وإتباعه للاقتصاد الإسرائيلي أسوة بالتسلّط الأمني والسياسي، وربما الثقافي، الذين سيكون لإسرائيل على الدولة الفلسطينية.

## المجموعة الثالثة

هذه المجموعة من الأفكار التي استندنا إليها في وضع فرضيتنا، تدور هي أيضاً حول الظروف التي أتوقّع أنّها ستسود بعد قيام الدولة الفلسطينية. كانت المجموعة الثانية التي تحدّثنا عنها في القسم السابق تدور حول الظروف التي من المتوقّع أن تؤدي إلى صراعات بين فئات المجتمع الفلسطيني، أمّا المجموعة الحالية فإنها تدور حول ظروف من المتوقع أن تحول دون رأب الصدوع ومنع الصراعات وتوحيد المجتمع الفلسطيني بعد قيام الدولة إذا ما حاولت الحكومة الفلسطينية أو أيّ جهة أخرى القيام بجهود في هذا الاتجاه.

هذه الظروف والقوى التي ستحول دون التوحيد ودون تخفيف الصراع والتنافس بين الفئات الفلسطينية، ستكون – كما أراها– كثيرة جدّاً ولا أستطيع التوسّع في ذكر تفاصيلها هنا، ولكنّي سألجأ هنا أيضاً إلى تعدادها بشكل سريع.

ستكون في طليعة هذه العوامل "الكنتونات" التي ستتكون منها الدولة الفلسطينية التي ستتراوح بين اثنتين فقط وهي الضفة الغربية والقطاع كما يريد الفلسطينيون، إلى ما يزيد على ستين قطعة كما يريد الإسرائيليون. ويضاف إلى ذلك التنازل عن ما يزيد عن ٨٠٪ أو ٩٠٪ من أرض فلسطين التاريخية، وعن حق العودة إليها، علماً بأن الولاء للأراضي التي هجّر منها الفلسطينيون والأمل في العودة إليها كنا بمثابة أهمّ عامل موحّد بين فئات وتجمعات الشتات الفلسطيني، كما ذكرنا سابقاً. ويرتبط

بذلك أنّ "السلام" الدائم الذي يفترض أن ينتج عن الحلول المطروحة سيُفْقد الفلسطينيين أحد أهمّ العوامل الموحّدة بين جميع فئاتهم في الشتات وعلى ارض الوطن، وهو العدو المشترك المتمثل بإسرائيل. وسيكون هناك التدخل الإسرائيلي الذي سيحاول متابعة تحطيم المجتمع الفلسطيني، ودعم فئات دون غيرها، وضربها ببعضها لضمان مصالح إسرائيل وسيطرتها وأمنها. ويلي ذلك التدخل الأمريكي والأوروبي ودعمهم لفئات وأشخاص دون غيرهم لضمان مصالحهم ونفوذهم ومصالح الجهات التابعة لهم، وربما ينضمّ إلى هذه القوى بعض الدول العربية وبعض الفئات الأيديولوجية والعقائدية والسياسية من العالم العربي ومن الشتات الفلسطيني، خصوصاً من غير الراضين عن الحلول والاتفاقيات المطروحة. هذا سيؤدّي إلى انتشار الارتزاق بين الفلسطينيين وتقديم كل فئة ولاءها لأصحاب نعمتها ومصادر رزقها. مصادر الارتزاق هذه ستزيد الفروق بين الأغنياء المستفيدين من جهة وأولئك الذين سيستمرون في العمل الأسود في إسرائيل أو في الدولة الفلسطينية أو سيكونون عاطلين عن العمل من جهة أخرى.

## خلاصة

كان الجزء الأول من هذه الورقة تحليلاً نظرياً مجرّداً وصلنا في نهايته إلى وضع فرضية حول ما نتوقع حدوثه فيما إذا قامت، أو أقيمت، دولة فلسطينية على الأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل عام ١٩٦٧ منقوصة قليلاً أو كثيراً ومقطّعة إلى كنتونات يزيد عددها أو ينقص، وإذا عاد إليها ما بين مليون ومليونين من اللاجئين الفلسطينيين الموجودين خارج أرض الوطن. وقدّمنا في الجزء الثاني ثلاث مجموعات من الأفكار التي استندنا إليها في وضع الفرضية، وهذه الأفكار هي عبارة عن توقّعاتنا للتقسيمات والعلاقات الاجتماعية التي ستسود في الدولة المفترض قيامها. وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذه التوقعات هي من قبيل تشخيص مواقع وأنواع الخطر والضرر، على أمل إمكانية تلافي بعضها قبل حدوثها وتحضير العلاج لبعض ما لا يمكن تلافي وقوعه. وقد بيّنا سابقاً أنّ أنجع الطرق لذلك هي تقديم أسوأ السيناريوهات، إذ أنّ الصحّي والسليم لا حاجة لعلاجه أو تلافيه. وقد وصفنا أسلوبنا في وضع هذه السيناريوهات على أنه "تبرير نظري ظنّي لما تتوقعه الفرضية". صحيح أنّ ما قدّمناه من توقعات كان نظريّاً وظنّياً، ولكن صحيح كذلك أنّ التنظير "والتحزير" لا يأتي من فراغ. إنّ ما طرحناه لا يعتمد على الإطار النظري الذي وضعناه وينطلق منه فحسب، ولكن بالإضافة إلى ما جاء صراحة في الإطار النظري هناك أطر أخرى كثيرة بقيت ضمنية إلا أنها أثّرت في التنظير والتحزير الذي وضعناه. هذه الخلفية "الضمنية" تتكون مما يزيد على خمس وثلاثين سنة من الدراسة والبحث في طبيعة المجتمع العربي عامّة والفلسطيني خاصّة، وفي طبيعة الشخصية والعقلية العربية والفلسطينية، وكذلك في تاريخ

القضية الفلسطينية وتاريخ الصهيونية وطبيعتها وأهدافها وأساليبها. يضاف إلى ذلك الملاحظة بالمشاركة لأساليب الاحتلال الإسرائيلي في الضفة والقطاع، ولحياة الفلسطينيين تحت الاحتلال، خلال الـ٢٨ سنة الأخيرة، وطبعاً متابعة الأحداث والتطورات الدولية والعالمية كما هو حال كل فلسطيني أينما كان. أقول هذا كله لأوضح أنّ ما جاء في هذه الورقة لا يمكن أن يكون كلّه نتيجةٍ نظرة سوداويّة نابعة من نزوة مزاجية أو من ظروف طارئة، ولكن لا يمكن أيضاً ذكر كلّ ما يكمن وراء ما جاء في هذه الورقة بشكل واعٍ وصريح.

# الهوية والتعايش

## المعطيات

موضوع هذا اليوم الدراسي، كما أُعلمت، هو "الهوية والتعايش". والمبادر لتنظيم هذا اليوم هي لجنة متابعة التعليم في الوسط العربي ]في إسرائيل[. والحضور هم بشكل رئيسي من المشتغلين في حقل التربية والتعليم في الوسط العربي.

## تعريف المشكلة

أفهم من موضوع اليوم الدراسي، ومن الإطار الذي جاء فيه هذا اليوم، ما يلي:

١. أن هناك مشاكل في التعايش بين السكان العرب واليهود في إسرائيل.

٢. أن هناك شعور بأن وراء مشاكل التعايش تكمن مشاكل في الهوية عند السكان العرب على الأقل.

٣. أن المعلمين والمربين هم المسؤولين بشكل رئيسي عن غرس الهوية المناسبة في الطفل من جهة، وتدريبه للتعايش مع أبناء الشعب الآخر من جهة أخرى.

٤. أن المعلمين والمربين العرب يجدون أنفسهم في مأزق نتيجة للتضارب الحتمي الذي يَروْنَه بين هاتين المهمتين.

## المطلوب

المطلوب منا في هذا اليوم هو أن نحاول طرح مخرج من هذا المأزق، أي أن نحاول طرح طرق لإزالة التناقض بين الهوية التي يرغب المربي العربي أن ينميها عند الطفل العربي من جهة، والتربية للتعايش مع الشعب اليهودي في إسرائيل من الجهة الأخرى.

## الطرح

الطرح الذي سأقدمه يتلخص في القول بأن هذا التناقض ليس حتمياً بل مفتعلاً، وأنه من الممكن إزالة هذا التناقض، ولكن ذلك يتطلب ثمناً. ولكني لا أعتقد أن القادرين على تقديم ذلك الثمن مستعدون لتقديمه، ولذلك أقول مقدّماً بأنني لست متفائلاً بخصوص إمكانية التعايش الحقيقي بين الشعبين العربي واليهودي في إسرائيل.

## الشرح

كي أوضح هذا الطرح سأتحدث حول خمس نقاط محددة وهي: معنى الهوية، معنى التعايش، طبيعة التفاعل بين الهوية والتعايش في حالة الفلسطينيين العرب في إسرائيل، الخطوات المطلوبة لتغيير طبيعة هذا التفاعل، وأخيراً بعض الاعتبارات السياسية المترتبة على هذه الخطوات في حالة تطبيقها.

## معنى الهوية

الإنسان، مثل كل كائن، يحافظ على بقائه كفرد ومن ثم كنوع عن طريق الحصول على متطلبات البقاء من البيئة. ولكن الإنسان يمتاز عن باقي الكائنات بأن لديه ثقافة. والثقافة هي المجموع المنمط والمنظم لتجارب بني الإنسان وفهمهم للبيئة وللعالم والكون. والثقافة تنقل للفرد من خلال الرموز اللغوية وغير اللغوية من قِبَل الأطر والمجموعات الإنسانية التي يتفاعل معها، أي أن الإنسان لا يحصل على فهمه وإدراكه لنفسه وللكون المحيط به من خلال تجاربه الشخصية المباشرة فقط بل بشكل أساسي من خلال الأطر والمجموعات الإنسانية التي يتفاعل ويتماهى معها. وبما أن سلوك الإنسان ينطلق من فهمه لنفسه وللعالم المحيط به، فإن سلوكه يأخذ شكله ونمطه من الأطر الإنسانية التي يتفاعل معها. هذه الأطر الإنسانية تبدأ بالعائلة ثم تتسع حتى تصل مستوى الإنسانية. والنمط الناتج عن مجموع علاقات الإنسان بهذه الأطر هي هويته. وبهذا تكون الهوية هي الخارطة الداخلية أو المعادلة الداخلية التي تتحكم بكيفية إدراك الإنسان لكل ما في الكون وكيفية التصرف نحو ما يدرك.

هذه الخارطة الداخلية لها مستويات متعددة، بعضها أهم من الآخر. وبشكل عام فإن المستويات الأشمل والأكثر استمرارية هي الأهم، أي هي التي تتحكم أكثر من غيرها في تشكيل إدراكنا للعالم وسلوكنا تجاهه، وهي التي يتفاعل معنا الغير على أساسه.

وبشكل عام فإن جميع مستويات هوية الفرد تكون متماسكة ومتناسقة أو متناغمة، أي أنها لا تتضارب فيما تمليه عليه من إدراك وسلوك. وإذا حدث مثل هذا التضارب في هوية الإنسان تكوّن لديه ضيق وخوف نفسي، وإذا لم يكن من الممكن إزالة التضارب فقد يؤدي إلى الانهيار العصبي، أي تفكك وانهيار الهوية والشخصية.

من أهم الأطر على المستويات العليا الشاملة، والمسؤولة على تنظيم هويات بني الإنسان والتحكم بإدراكهم وسلوكهم في العالم الحديث، أي منذ بداية عصر النهضة في أوروبا، هو إطار القومية، وهو لمركزيته وأهميته آخر وأصعب إطار يمكن أن يتنازل عنه الإنسان. وقد أصبح من غير الممكن تقريباً لأي مجموعة من الناس في العالم أن تعيش وتتفاعل مع باقي العالم المبني حالياً على أساس الهويات القومية، دون أن يكون لها هويتها القومية. ولهذه الأسباب نرى أن معظم حركات التحرر في العالم اليوم هي حركات تحرر قومي، وليس مثلاً على أساس ديني أو جغرافي.

## التعايش

الكلمة العربية "تعايش" تفيد، كما أفهمها، العمل الديناميكي الهادف المتبادل والمشترك من قبل مجموعتين من الناس من أجل العيش في إطار إقليمي أو سياسي واحد، وبدون تسلط أو إجبار، وعلى أساس تعهدات وتنازلات وتضحيات متبادلة ومتفق عليها ضمنياً على الأقل، من قبل الطرفين.

## التفاعل بين التعايش والهوية في إسرائيل

حسب هذا الفهم، فإن ما يدعو إليه القادة الإسرائيليون عادة ويسمونه "تعايش" ليس تعايشاً بل هو إكراه أفراد شعب على العيش حسب ما يرتئيه الشعب الآخر وإجبارهم على تقديم التنازلات والتضحيات من طرف واحد لصالح الطرف الآخر. وقد تنازل السكان الفلسطينيون، كما يمكن أن تتنازل مجموعات سكانية أخرى في العالم، من أجل العيش بهدوء وسلام مع شعب آخر، عن الكثير، مثل الأرض، والانقطاع عن الأهل والأقارب وأبناء الشعب في الخارج، وتحمل سنوات الحكم العسكري، وتحمل التفرقة الاقتصادية والمهنية، وغير ذلك كثير. ولكن هناك شيء واحد يُصِرُّ قادة إسرائيل على حرمان السكان الفلسطينيين العرب منه، ولا اعتقد أن هذه المجموعة السكانية، أو أي مجموعة سكانية أخرى في العالم، تستطيع أن تتنازل عنه مهما كان الثمن، وهو الهوية القومية الجماعية. وإذا وضع الفلسطينيون العرب في وضع يضطرون فيه إلى الاختيار بين التضحية بالتعايش والتضحية بالهوية القومية الجماعية فإن الخيار سيكون صعباً جداً، ولكنني اعتقد أنه سيكون لصالح التضحية بالتعايش من أجل الحفاظ على الهوية الجماعية. إنني لا أقول ذلك من قبيل الدعوة ولا أقوله من قبيل التمجيد بالفلسطينيين أو بالهوية الفلسطينية، ولكنني أقوله

نتيجة لقناعاتي التامة أنه ليس من الممكن لأية مجموعة من بني الإنسان أن تعيش دون هوية جماعية. وهذا تماماً ما هو مطلوب من الفلسطينيين العرب في إسرائيل، إذ ترفض إسرائيل التعامل معهم كأقلية قومية وتقول أنهم مجرد مجموعة أفراد يعيشون في إسرائيل، وتبوبهم في الإحصائيات الإسرائيلية الرسمية كمجموعة من "غير اليهود". وهذا التبويب قد يصلح لتبويب عدد من الحيوانات ولكنه لا يصلح أن يكون أساساً لهوية جماعية لمجموعة من بني الإنسان.

أنني أعْجَب أشد العجب أن يعتقد شعب حافظ على هويته القومية وطالب، ونجح، بإقامة وطنه القومي "بعد ألفي سنة من الشتات"، أن يعتقد حقًّا أن شعباً آخر سينسى هويته القومية الجماعية خلال بضع عشرات من السنين.

## الخطوات المطلوبة

إنني أعتقد أن التعايش الحقيقي بين الشعب اليهودي الإسرائيلي والشعب العربي الفلسطيني ممكن داخل إسرائيل وخارجها، ولكنه ممكن فقط إذا أُزيل التضارب القائم حالياً بين الهوية الفلسطينية والهوية الإسرائيلية عن طريق تحقيق الفلسطينيين لطموحهم بوطن قومي فلسطيني برضاء وموافقة إسرائيل، وعقد الصلح الدائم بين إسرائيل والدولة الفلسطينية، وعندها تصبح إسرائيل بالنسبة للفلسطينيين دولة مثل أية دولة أخرى في العالم، وتنظم الهجرة بين الدولتين كما هو الحال بين جميع الدول، ويصبح للفلسطيني في دولة إسرائيل واليهودي في دولة فلسطين جميع الحقوق بما في ذلك العمل في المجالات الأمنية، وعليه جميع الواجبات بما في ذلك الخدمة في الجيش.

## بعض الاعتبارات السياسية

لكي نصل إلى هذا الوضع من التعايش الحقيقي، يجب أن يمر الفلسطينيون والإسرائيليون في مرحلة طويلة من المحادثات والمفاوضات، وفي أية محادثات من هذا النوع يجب أن يكون هناك تمثيل للفلسطينيين العرب المواطنين في إسرائيل، وذلك لاعتبارات ثلاثة على الأقل:

لأن قيام الوطن القومي الفلسطيني هو حل للمشكلة القومية بالنسبة لجميع الفلسطينيين. والفلسطينيون المواطنون في إسرائيل يعانون من خطر ضياع الهوية وانحلال الشخصية الجماعية مثل أية مجموعة فلسطينية في أي مكان في العالم، ويجب أن يكون لهم دور في صياغة هذا الحل كما لباقي الفلسطينيين.

يجب أن يكون لهم تمثيل كي يضمنوا عدم المساومة على وجودهم في إسرائيل، وكي يحصلوا على تعهدات بأن إسرائيل لن تحاول التخلص منهم فيما بعد

وإرسالهم إلى الدولة الفلسطينية، وكي يقدموا التعهدات بالقيام بجميع واجبات المواطن الإسرائيلي ويضمنوا أن لهم جميع الحقوق.

في حال أي اتفاق من هذا النوع، من المتوقع أن توجد حلول للاجئين الفلسطينيين عن طريق التعويض أو حق العودة. وبما أن حوالي ٢٠ ٪ من الفلسطينيين في إسرائيل هم لاجئون فقدوا بيوتهم وأملاكهم، فيجب أن يكون هناك من يضمن حقوقهم ضمن أية اتفاقيات تجري بين إسرائيل والفلسطينيين.

# دور العائلة الفلسطينية في الحفاظ على الهوية*

## خصوصية الظروف الفلسطينية وتأثيرها على العائلة

ذكرنا في مكان آخر عددا من المبررات للفروق التي توقعناها بين أنماط العائلة النووية في الثقافات المختلفة. وتعود جميع تلك المبررات إلى تأثير الأنماط الثقافية الأصلية على النمط الدخيل وهو العائلة النووية. ونتابع هنا نفس المنطق فنتوقع فروقا واضحة بين نظام العائلة الفلسطينية ونظام العائلة في باقي البلدان العربية. ولكننا نجد هنا اختلافا في المبررات التي نضعها لتوقعاتنا، فالفروق هنا لا تعود إلى تأثيرات أنماط ثقافية مختلفة، إذ أن الأنماط الثقافية الأساسية بين الشعوب العربية متشابهة أشد التشابه، خصوصا بين شعوب الدول العربية المتجاورة، إذ أن تقسيم العالم العربي إلى دول ووحدات سياسية مختلفة جاء اعتباطيا إلى حد كبير ولم يتبع حدودا ثقافية أو جغرافية طبيعية ذات معنى. صحيح أننا قد نجد فروقا ثقافية ملموسة لو قارنّا أطراف العالم العربي ببعضها كأن نقارن أقصى المشرق بأقصى المغرب أو أقصى الشمال بأقصى الجنوب، ولكن هذه الفروق لا تظهر بين

* مادة هذا الفصل هي عبارة عن الثلث الأخير من مقالة طويلة بعنوان "التفكك الأسري" ظهرت في كتاب "**دليل حملة التوعية المجتمعية: نداء إلى الوالدين نحو أسرة أفضل**"، والذي نُشر من قبل وزارة الشؤون الاجتماعية في السلطة الوطنية الفلسطينية في شباط ١٩٩٨. حُذِف هنا القسم الأول المتعلق بالتغير الأسري على المستويين العالمي والعربي وننشر هنا الجزء المتعلق بالعائلة الفلسطينية فقط.

شعوب الدول والدويلات المتجاورة. وإذا وجدنا بعض الفروق فهي حديثة ووليدة الظروف الطارئة التي مرت بها في العقود الأخيرة منذ وُضعت حدودها السياسية بما يتناسب ورغبات القوى الاستعمارية الأوروبية.

قد ينطبق ذلك على الفلسطينيين أكثر من أي شعب عربي آخر، إذ وقع الفلسطينيون منذ أوائل القرن العشرين تحت ظروف ومرّوا بتجارب لم يشاركهم فيها أي شعب عربي آخر، من ظروف الصراع مع الصهيونية والقوات البريطانية أيام الانتداب، ثم ظروف الاقتلاع والتشتت في ١٩٤٨ وما بعدها، والعيش تحت الاحتلال في الضفة والقطاع منذ ١٩٦٧، ثم أحداث الانتفاضة وحرب الخليج فاتفاقية أوسلو وقيام السلطة الفلسطينية، حتى يومنا هذا (١٩٩٧).

لقد اقتُلع القسم الأكبر من المجتمع الفلسطيني وشُتّت واضطر الكثيرون من أبنائه إلى مواجهة هذا العالم القاسي البشع كأفراد، وفي أحسن الحالات كعائلات. ومنذ عام ١٩٦٧ وقع ما تبقى من الشعب الفلسطيني على أرض وطنه تحت وطأة الاحتلال، ولم يكن هناك أي جسم مركزي أو تنظيمات فعالة على المستوى المحلي تقف كسياج بين الإنسان الفلسطيني الفرد والاحتلال، سوى العائلة. فالعائلة هي المستوى الذي تفاعل مع هذه الظروف كلها والذي حافظ على بقاء الإنسان الفلسطيني كجسد وهوية – فلا بد أن هذه التجارب قد تركت آثارها على هذه المؤسسة. وهذه الآثار هي ما سنحاول أن نتحسسه في بحثنا هذا، ولكن علينا أن نتذكر أننا لسنا هنا بصدد كتابة تاريخ القضية الفلسطينية أو تاريخ الصراع العربي – الصهيوني، ولا كتابة تاريخ اجتماعي للمجتمع الفلسطيني، وإنما نحن نسعى إلى التعرف على تلك الأحداث والتطورات التي أثّرت على تركيبة العائلة العربية الفلسطينية ووظائفها وطبيعة العلاقات داخلها وبينها. وحتى بالنسبة لهذا الهدف فإننا لا نستطيع أن نعطي جميع فئات وتجمعات الشعب الفلسطيني حقها، وإنما سنتحدث بشكل رئيسي عن ذلك الجزء من الشعب الفلسطيني المتواجد على أرض وطنه في الضفة الغربية وقطاع غزة، مع إشارات عابرة إلى بعض التجمعات الفلسطينية في الشتات بين الحين والآخر.

## نكبة ١٩٤٨

لقد مزّقت حرب ١٩٤٨ جسم المجتمع الفلسطيني وبعثرت أجزاءه في جميع نواحي العالم، وأصبحت الأكثرية الساحقة منه – ما يقارب المليون نسمة – لاجئين. وقد أدى ذلك إلى بداية تيارين متناقضين في العائلة الفلسطينية اللاجئة: من الجهة الأولى أدت الحرب إلى تمزيق المجتمع الفلسطيني على جميع المستويات، ومنها مستوى العائلة، ومن جهة أخرى فإن هذا التمزق في المجتمع وغياب أي نوع من البناء الاجتماعي فوق مستوى العائلة لمدة طويلة، أدى إلى زيادة اعتماد الفرد على

العائلة. وكانت قوة وتماسك العائلة والحمولة والعشيرة والقرية لمجتمع ما قبل ١٩٤٨ هي التي أنقذت الشعب الفلسطيني وحافظت على بقائه واستمراريته في مرحلة ما بعد ١٩٤٨. ويمكن أن نقسم الشعب الفلسطيني الذي رُحّل سنة ١٩٤٨ إلى قسمين، قسم بقي على أرض الوطن في ما أصبح يعرف بالضفة الغربية وقطاع غزة، وقسم ذهب إلى البلاد العربية المجاورة ومنها انتقل بعضهم فيما بعد إلى باقي أجزاء العالم. وقد أصبح هذا التقسيم ذا معنى أكبر بعد عام ١٩٦٧ حين وقعت الضفة الغربية وقطاع غزة تحت الاحتلال الإسرائيلي الذي لا يزال مستمرا حتى اليوم، وتعرض المهجّرون كما تعرض باقي السكان في الضفة والقطاع إلى ممارسات الاحتلال التي سنتحدث عنها فيما بعد.

ونجد أن العائلة الفلسطينية المهجرة لجأت من أجل البقاء إلى استراتيجيات متشابهة إلى حد كبير، بغض النظر عن مكان وجودها. فنحن نجد أن الحرب والتهجير قد قضت على القاعدة الإنتاجية الاقتصادية للعائلة الممتدة بحرمانها من أراضيها وممتلكاتها وعدم إمكانية الحفاظ على المهن والمهارات الأسرية ونقلها من جيل إلى جيل. ولكن العائلة الممتدة حافظت على تماسكها، سواء في مخيمات اللاجئين أو بين العائلات التي انتقلت للعيش في المدن والقرى المجاورة للمخيمات، وإلى درجة تفوق تماسك العائلة الممتدة في باقي أجزاء المجتمع. وقد تمكنت من ذلك بعدة طرق، بعضها مقصودة وواعية وبعضها جاء كنتيجة عفوية وحتمية للظروف الاقتصادية والاجتماعية التي واجهتها العائلة الممتدة.

فنحن نجد أن قيم وأعراف القرية، خصوصا في مجال الترابط الأسري، ما زالت هي المسيطرة داخل المخيمات. ويقترح عزام (عزام، ١٩٨٦: ١٧٧) أن السبب في ذلك هو "لأن كل منطقة من مناطق المخيم الواحد، ما هي إلاّ منطقة يتجمع فيها مهجّرو القرية الواحدة، أو الناحية الواحدة، أو العشيرة الواحدة، مما أبقَى على فعالية القيم الريفية وقوتها في مجال الحياة الأسرية للمهجرين." والحقيقة أن كلا الظاهرتين، المحافظة على القيم الريفية والمحافظة على الترابط الأسري في السكن، هما وجهان لنفس إستراتيجية البقاء، والتي لها وجوه كثيرة غير هذين الوجهين. ومن وجوهها الأخرى مثلا أن الباحثين درجوا على الاعتقاد بأن توفر الظروف الاقتصادية الجيدة هو شرط من شروط استمرار العائلة الممتدة، ولكننا نجد أن "ارتفاع أجور المساكن وانخفاض الدخل أدى إلى أن يضم المسكن الواحد أكثر من أسرة نووية في الوقت نفسه للتغلب على صعوبة الظروف الاقتصادية التي تعيشها الأسر المهجّرة المقيمة في المخيمات" (المصدر نفسه: ١٨٣). وبينما تتحدث دراسة عزام عن المخيمات الفلسطينية في الأردن فإن دراسة أخرى (Ghabra, 1988: 71) وثّقت وضعا مشابها بين الفلسطينيين في الكويت، حيث تقول: "في معظم الحالات، عندما تنتقل عائلة نووية إلى شقة جديدة، فإنها تراقب خلو أول شقة في نفس الحي أو نفس العمارة. وحالما تتوفر شقة خالية، تحجزها لأخ وعائلته، أو لأخت

متزوجة مع عائلتها، أو لأهل الزوجة، أو لأحد أبناء أعمام أو أخوال الزوجين. . . ونتيجة للأزمة الاقتصادية وتضاعف أجور الشقق مرتين أو ثلاث منذ ١٩٧٨، عدة عائلات من ذوات الدخل المتدني اختارت هذا الحل. هذه العائلات تطبخ معا، وتأكل معا، وتتقاسم الفواتير والإيجار. وبدلا من أن تضعف العائلة وتتشرذم أكثر نتيجة الأزمة الاقتصادية فإنها تصبح أكثر تماسكا."

وتتطرق نفس الدراسة إلى عدد من استراتيجيات البقاء التي تلجأ إليها العائلات الفلسطينية في الكويت، منها مثلا "مرونة العائلة"، إذ يقول الكاتب أن العائلات الفلسطينية، حيث غالبا ما لا يتمكن أفراد العائلة الضيقة كالإخوة والأخوات والوالدين من العيش في نفس البلد أو الحصول على نفس نوع جوازات السفر، اكتشفت من تجاربها أن بقائها يتطلب أن تكون حدودها أكثر مرونة وأن تضم علاقات أشمل وأوسع وأوثق. ولذلك نجد أنه أينما عاش جزء من العائلة فإن العلاقات العائلية تضم، بالإضافة إلى جميع أفراد العائلة الممتدة الأصلية، الأقارب البعيدين والقريبين من ناحية الأب ومن ناحية الأم، وقد أصبحت عائلة الزوجة منذ ١٩٤٨ جزءاً أساسيا من العائلة بشكل لم يكن مألوفا قبل ذلك. ومن مظاهر هذه المرونة في العائلة الفلسطينية المهجّرة مقدرتها على الاتساع والانقباض حسب الظروف، ففي أوقات الأزمات والضائقات تتسع دائرة العلاقات الأسرية لتضم أقارب أبعد وأبعد، وتصبح العلاقات بينهم أقرب وأمتن، وتُجنّد العائلة جميع مصادرها وإمكانياتها لمواجهة التحدي، وعندما تنفرج الأزمة وتستقر الأمور تتحلل العلاقات الأسرية وتتناقص مسؤوليات أعضائها والتزاماتهم تجاه بعضهم البعض.

استراتيجية أخرى تذكرها هذه الدراسة يمكن أن نسمّيها "التباعد الجسدي من أجل التقارب الروحي". فتقول الدراسة أنه في البداية كان الانتقال إلى المناطق المجاورة لفلسطين مباشرة، إلا أنه خلال العقد التالي وجدت العائلات الفلسطينية أن البقاء الجسدي تطلب هجرة بعض أفراد العائلة. فقد وقعت مسؤولية بقاء العائلة واستمراريتها على صغار السن الأقدر على تحمل المصاعب والمعاناة، إذ كان على هؤلاء أن يوفّروا المتطلبات الضرورية للحياة للوالدين وللأخوة والأخوات الصغار، كما كان عليهم أن يوفروا تكاليف التعليم للأخوة والأخوات الصغار الذين انقطعوا عن الدراسة بسبب الترحيل. وأدت الهجرة لطلب الرزق إلى تحوّل العائلة إلى شبكة دولية يقيم أفرادها في دول أو قارات مختلفة ويحملون جوازات سفر و"جنسيات" مختلفة. ولكن ذلك حدث ليس هربا من المسؤولية أو طلبا للابتعاد عن باقي أفرادها، وإنما من أجل إنقاذ العائلة وبقائها موحدة. ويصف (ibid: 164) محاولات مثل هذه العائلات للبقاء موحدة بقوله:

> "اتبعت كل عائلة استراتيجيات جنّدت جميع العلاقات الممكنة لزيادة قدرتها على البقاء رغم التشتت. وحافظت العائلة على هذه العلاقات من خلال نظام من الواجبات والخدمات والالتزامات. كل سنة تكون مملوءة بمثل هذه

الواجبات، مما يجعل من العائلة شبكة علاقات مستمرة ومتطورة على المستويين المحلي والدولي. عند الوفاة وعند الزواج تكون العائلة حاضرة. في الزيارات وفي العلاقات الاجتماعية الأسبوعية، كما في المناسبات الدينية، تكون الأولوية للعائلة كمصدر للتغذية العاطفية والاجتماعية. في تنظيم السكن وفي إقامة المشاريع الاقتصادية تكون العائلة أيضاً موجودة. وحتى عندما يواجه أفراد العائلة مشكلة تعليم أطفالهم أو يجابهون أزمة اقتصادية، فإن العائلة تتدخل كنظام لدعمهم."

استراتيجية ثالثة تستعملها العائلات الفلسطينية في الشتات ويذكرها Ghabra في مقالته (ibid: 77) هي أن يقيم أبناء العائلة أو أبناء القرية الواحدة "مركزا" أو "ديوانا" لهم في بلد مركزي حيث يتواجد عدد من أفراد العائلة أو أبناء القرية. وهذا "المركز" هو تطوير أو صيغة حديثة للديوان التقليدي في المجتمع الفلسطيني. ويحافظ أبناء العائلة أو القرية على الاتصال والترابط والتعاون من خلال هذا المركز. وتقام في هذا المركز اللقاءات والاجتماعات والحفلات والمهرجانات والمآتم، كما قد يقوم المركز بإصدار وتوزيع نشرة إعلامية حول شؤون وأخبار العائلة. ويكون لدى المركز عادة صندوق أو رأس مال لمساعدة أبناء العائلة أو القرية أينما كانوا عند الحاجة أو الأزمات المالية.

ومع أن هذه الملاحظات جاءت نتيجة دراسات أجريت على تجمعات للفلسطينيين في أماكن محددة مثل الكويت أو الأردن أو لبنان، إلا أننا نعتقد أن لأساليب البقاء هذه جذور في الثقافة الشعبية الفلسطينية وفي البُنى الاجتماعية الفلسطينية التقليدية، وأنها مشتركة بين جميع أجزاء المجتمع الفلسطيني أينما وجد، مع فروق سطحية في المظاهر والإخراج بين مجموعة فلسطينية وأخرى. ومن الأساليب الأخرى التي استعملتها العائلات الفلسطينية من أجل بقائها والمحافظة على وحدتها زيادة عدد أطفالها قدر الإمكان. وكثرة الأطفال، خصوصا الذكور، قيمة تقليدية في المجتمع الفلسطيني والمجتمع العربي ككل، انبثقت من طبيعة البناء القبلي للمجتمع، حيث تعمل كل وحدة بناء اجتماعي، من العائلة إلى القبيلة، على زيادة عدد أفرادها للدفاع والحماية وكسب المكانة الاجتماعية بين الوحدات الأخرى. وقد لجأت العائلات الفلسطينية، خصوصا المهجّرة منها، إلى هذه القيم بحيث ارتفعت معدلات الخصوبة عند الفلسطينيين بعد ١٩٤٨ ارتفاعاً كبيراً فكانت أحياناً من أعلى نسب الخصوبة في العالم.

وقد تأثرت علاقات الزواج بين الفلسطينيين المهجّرين بمحاولات البقاء والحفاظ على تماسك الوحدات الاجتماعية. فقبل ١٩٤٨ كانت العلاقات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني بشكل عام فلاّحية، فكانت الحاجة إلى تنظيم إنتاج الأرض ضمن العائلات الممتدة وبينها، وتضامن أفراد العائلة الممتدة والحفاظ على أموالها وممتلكاتها وعلى عمل العائلة وتنظيم وراثة الأرض، هي المحدد الأول لعلاقات الزواج. ومع أن معظم هذه المحددات، والقاعدة الإنتاجية والمادية لوجود العائلة الممتدة ككل، قد اختفت مع الترحيل عام ١٩٤٨، إلا أننا نجد أن زواج الأقارب في

المخيمات قد ازداد بدلا من أن يتناقص، ولكن الدوافع وراء ترتيبات الزواج المستند إلى القربى قد تغيرت، فبدلا من دوافع الملكية والسلطة والإنتاج ظهرت دوافع بقاء واستمرارية هوية المجتمعات الصغرى التي تشتت، (أنظر حمامي، ١٩٩٤: ٣٢٢).

وقد حاولت العائلات الفلسطينية المهجّرة أينما وجدت إيجاد وسائل للتعويض عما خسرته من أموالٍ وممتلكات بطرق مختلفة، ومن أهم هذه الوسائل التعليم. يقول سليم تماري مثلاً: "ولقد عزز فقدان الأرض والممتلكات نتيجة للحرب قيمة التعليم والهجرة كمصدرين للحراك الاجتماعي. وكانت وسيلة هذا الحراك هي العائلة الممتدة، التي استثمرت الكثير (قياسا بالدخل) في تعليم أفرادها الأكثر شبابا، وخصوصاً الأولاد الذكور" (تماري، ١٩٩٤: ٢٢).

أساليب التوافق التي نتجت عن التهجير وانعكاساتها على العائلة الفلسطينية، ظهرت بوضوح في مخيمات اللاجئين في الدول العربية وبين الجاليات الفلسطينية في كل مكان. أما بين الفلسطينيين الذين بقوا على أرض فلسطين فقد انعكس تأثير التهجير بشدة ووضوح على قطاع غزة أكثر من غيرها، حيث تدفقت إليها أثناء حرب عام ١٩٤٨ أعداد كبيرة من المهجرين آتين من المناطق الساحلية الواقعة جنوب يافا ومن منطقة بئر السبع، حتى أصبحت الكثافة السكانية فيها خانقة. وقد بلغت نسبة اللاجئين في قطاع غزة حوالي ثلثي مجموع السكان، يعيش قسم كبير منهم في المدن. ويقول تماري (المصدر نفسه: ٢١): "ويظهر من تحليلنا للأسرة أن الأكثر حرمانا بين الفئات الاجتماعيةٍ هم فقراء المدن، في الضفة الغربية وغزة على حد سواء، والذين يشكلون قطاعا مهمّاً من سكان المدن الذين يعيشون في مخيمات اللاجئين."

## حرب ١٩٦٧ حتى الانتفاضة

كان لاحتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة عام ١٩٦٧، وما تلا ذلك من سياسات وممارسات إسرائيلية، تأثير كبير على العائلة الفلسطينية في هذه الأراضي. حاولت إسرائيل منذ اليوم الأول السيطرة سياسيا وقانونيا على الضفة الغربية وغزة، وكانت استراتيجيتها الأساسية في تنفيذ خططها هي جعل الأراضي الفلسطينية المحتلة تعتمد كليا على اقتصاد إسرائيل. وقد توصلت إلى ذلك بعدة طرق، منها مصادرة الأراضي، وتحطيم الصناعات المحلية، وضرب المنتوجات الزراعية الفلسطينية، وفتح باب العمل في إسرائيل أمام الفلسطينيين. هذه الترتيبات حطمت القاعدة الإنتاجية للعائلة الممتدة ولم تعطها حوافز بديلة للمحافظة على وحدتها وتماسكها مثل تلك الحوافز والآليات التي ظهرت بين العائلات المهجّرة في مخيمات اللاجئين لحرب ١٩٤٨. وأدى العمل الفردي المأجور إلى تفسّخ العائلة الممتدة إلى عائلات أوليّة صغيرة. وفي كثير من الحالات كان الأب في هذه الأسر غائبا معظم الوقت، فقد كان العامل الفلسطيني عادة يقضي أسبوعا أو شهرا كاملا في مكان العمل في المدن اليهودية، وفي أحسن الحالات كان العامل يترك البيت في

الصباح الباكر ويعود متأخرا في المساء. وقد أدى ذلك إلى تغير في أدوار جميع أفراد الأسرة وسلوكهم، فمع غياب الزوج أخذت الزوجة تقوم بالكثير من الأعمال والواجبات التي يقوم بها عادة الزوج ومن ضمنها الأعمال الزراعية عند العائلات التي بقيت لها بعض الأراضي. وأخذت الأم دور الأب في ضبط الأطفال وتأديبهم ومتابعة أدائهم المدرسي، وشراء حاجيات البيت. وبشكل عام أدى ذلك إلى زيادة أهمية دور المرأة في المجتمع.

وقد زاد من غياب الأزواج في هذه المرحلة ازدياد هجرة الرجال إلى دول الخليج وإلى الأمريكيتين طلبا للرزق. وبما أن الطلب في السوق الإسرائيلية كان في حينه على العمالة المأجورة غير الماهرة، وبما أن السلطات الإسرائيلية كانت تمنع الشباب الصغار من السفر، فقد كان الكثير من المهاجرين من المهرة والمتعلمين. وهجرة الزوج ظاهرة منتشرة في العديد من البلدان العربية، كالأردن ومصر والسودان ودول شمال إفريقيا، وهنالك العديد من الدراسات حول هذه الظاهرة. وبالنسبة للزوجة فإن الدراسات تظهر أن لهجرة الزوج وغيابه عن العائلة مدة طويلة تأثير واضح، ولكن هذا التأثير قد يكون تأثيرا سلبيا أو إيجابيا، أي أنه لا يمكن أن يمر بدون ترك أثر على الزوجة. فقد تزيد مسؤوليات المرأة ويكبر دورها في العائلة والمجتمع وتزيد ثقتها بنفسها، ومع زيادة الدخل من الزوج المهاجر تبدأ الأسرة النووية بالاستقلال تدريجيا عن العائلة الممتدة حتى تستقل بمسكن منفرد. ونقيض ذلك، خصوصا إذا كان الزوج المسافر يرسل النقود إلى الوالدين أو أحد الأخوة وليس للزوجة، فإن الوالدين والأخوة يزيدون من تسلطهم على الزوجة وتحكمهم بشؤون عائلة المهاجر، وبشكل خاص قد تتسلط الأم (أي الحماة) على الزوجة (أي الكنة) وتتحكم بسلوكها وتحركاتها وعلاقاتها الاجتماعية باسم الحفاظ على سمعة العائلة وشرفها، ويؤدي كل هذا إلى قمع الزوجة وإضعاف دورها في العائلة والمجتمع. أما بالنسبة للأطفال وللعائلة والمجتمع المحلي، فإن الدراسات تشير إلى أن "هجرة الزوج أو الزوجين معا وترك الأبناء في البلد الأصلي، يؤدي إلى حدوث تشوهات في المسلك الاجتماعي للعائلة، وإلى شيوع ظاهرة التفكك العائلي، وزيادة حالات الطلاق والانحراف وتعدد الزوجات، وفشل الأبناء في الدراسة، وقد يؤدي أيضاً إلى انحراف الأبناء." (تركي وزريق، ١٩٩٥: ٩٦). والحقيقة أن لغياب الأزواج أثناء العمل في إسرائيل أثر مشابه في جميع هذه الاعتبارات وان كان أقل كمّاً.

بالإضافة إلى العمل في المدن الإسرائيلية والهجرة إلى خارج البلاد، فقد أدت ممارسات الاحتلال من قتل وإبعاد واعتقال وسجن إلى ازدياد عدد الأزواج والآباء الغائبين.

وبالنسبة إلى الأبناء الذكور بشكل خاص فإن غياب الآباء، بالإضافة إلى سهولة الوصول إلى المدن الإسرائيلية وتوفر العمل فيها حتى للأطفال، جعل الكثير منهم يتركون الدراسة في سن مبكرة لدخول سوق العمل مما يعرضهم إلى الانحراف وإلى الاستغلال من قبل أصحاب العمل الإسرائيليين (Dajani, 1989: 5). ونتيجة لمصادرة

الأراضي وإهمال ما تبقى منها بسبب تحول الكثيرين إلى العمل المأجور في المدن اليهودية والهجرة للخارج ومضاربة المنتوجات الزراعية الإسرائيلية للمنتوجات العربية، فلم تعد الأرض مصدرا للرزق ولا أداة للحراك الاجتماعي، ولم تعد ملكية الأرض محدِّدا للعلاقات الأسرية ولا لعلاقات الزواج، واستعاضت الكثير من العائلات عن الأرض بتعليم أبنائها كوسيلة لضمان الدخل ورفع المركز الاجتماعي للعائلة. ولكن السلطات الإسرائيلية منعت الكثيرين من الشبان في سن التعليم الجامعي من مغادرة الأراضي المحتلة للوصول إلى الجامعات، فنشأت نتيجة لذلك الجامعات المحلية. ومع نشوء الجامعات المحلية تمكنت العديد من الفتيات من متابعة دراستهن على المستوى الجامعي، الأمر الذي لم يكن ممكنا عندما كانت الدراسة الجامعية تتطلب السفر خارج البلاد. وزاد هذا من حرية حركة الفتيات وكسر القيود التي كانت مفروضة على الاختلاط، أي على وجود الفتيات أو النساء وحدهن مع ذكور من خارج العائلة. ومن خلال الجامعات المحلية أصبحت الفتيات يشاركن في الحركات الطلابية والنشاطات السياسية والعمل التطوعي والحركات الاجتماعية.

ونتج عن تعلّم المرأة وكسر القيود المفروضة على الاختلاط أن تمكّنت المرأة من دخول سوق العمل. وقد سهّل في دخول المرأة سوق العمل عدم الأمان الاقتصادي في العمل بأجور يومية في إسرائيل، حيث لم يعد بإمكان رب العائلة النووية الاعتماد على التكافل الأسري أو على محاصيل الأرض أو الدخل من صناعة أو تجارة لإعالة عائلته. وتطلّب هذا أن تحاول المرأة أن تكمّل دخل الرجل، أو أن تقوم مقام رب العائلة في حالة القتل أو الإبعاد أو السجن (أنظر ibid: 5).

ومع دخول المرأة إلى الجامعات وإلى سوق العمل، ومع تراجع العلاقات الاجتماعية الفلاحية المبنية على تنظيم إنتاج الأرض، وتضعضع العلاقات داخل العائلة الممتدة وبين العائلات الممتدة، لم يعد الزواج عبارة عن علاقة بين عائلتين أو عشيرتين إلى الحد الذي كان عليه سابقا، وبدأ التحول نحو اعتبار الزواج علاقة بين فردين خارج إطار العائلة.

إن التغيرات التي ناقشناها هنا لم تأت كاملة ولم تعمّ كل المجتمع، وإنما كانت بداية توجهات اجتماعية كُتِب لبعضها التوسع والاستمرارية بينما تراجع بعضها بسبب تغيرات الظروف. وحتى تلك التي تنامت واستمرت فإن القيم والعادات والتقاليد المتعلقة بها، والتي كانت تدعم العلاقات التقليدية داخل العائلة وبين العائلات، لم تتغير بنفس السرعة التي تغيرت بها الممارسات اليومية وسلوك الأفراد، إذ أصبحت متطلبات الحياة وضرورياتها تتحدى إمكانية استمرار تنفيذ هذه العلاقات وقيامها، ونتجت عن ذلك تناقضات وتوتّرات في المجتمع. فمثلا، قيمة الشرف والطاعة والالتزام بدعم أفراد العائلة الممتدة استمرّت، ولكن الواقع أصبح يتضارب معها ويتحدى تنفيذها. فخروج المرأة والأطفال للعمل وتسييس المرأة مثلاً أصبحت تتحدى سلطة الرجل وتطبيق قوانين الطاعة والشرف. وقد ظهرت هذه التناقضات والتوترات أكثر أثناء فترة الانتفاضة كما سنرى فيما بعد (ibid: 7).

## الانتفاضة وحرب الخليج

يمكننا الحديث عن فترة الانتفاضة وحرب الخليج وبداية محادثات السلام حتى دخول السلطة الفلسطينية كمرحلة واحدة. فمن الصعب في الحقيقة وضع حدّ فاصل بين فترة الانتفاضة وفترة حرب الخليج، إذ أن الفترتين متداخلتان، ومن جهة أخرى فإن وتيرة الحياة في الضفة والقطاع لم تتغير خلال تلك المدة. لقد أدت الانتفاضة إلى تغيرات عميقة في المجتمع الفلسطيني في الضفة والقطاع، وكان أول المظاهر البارزة للانتفاضة هي تعبئة الشباب في أنشطة منظمة وعفوية ضد سلطات الاحتلال الإسرائيلي. ظاهرة أخرى مهمة برزت في الانتفاضة هي اشتراك المرأة الفعلي في نشاطات الانتفاضة إلى درجة لم تكن معهودة في أي مرحلة سابقة من مراحل النضال الفلسطيني. وكوّنت هاتان الظاهرتان تحدٍ لقيمتين من أهم القيم التقليدية في المجتمع الفلسطيني والعربي – الإسلامي ككلٍ وهما الطاعة بشقّيها، طاعة الصغار للكبار وطاعة النساء للرجال، والقيمة الثانية هي قضية شرف العائلة المرتبط بسلوك المرأة والمبني على الفصل بين الجنسين. وكان التحدي لهاتين القيمتين قد بدأ منذ فترة طويلة كما ذكرنا في المرحلة السابقة، إلا أن التحدّي في مرحلة الانتفاضة أصبح صارخا (ibid: 14).

فما الذي كان يحدث للعلاقات داخل العائلة الفلسطينية أثناء الانتفاضة؟ نظرة سريعة إلى بعض الأدبيات حول الانتفاضة تظهر أن الدارسين لا يتفقون على جواب محدد لهذا السؤال.

ترى سعاد دجاني (ibid) مثلا، أن سلوك الشباب في الانتفاضة كان عبارة عن إعلان عدم الطاعة من قبل الصغار تجاه الكبار، والأبناء تجاه الآباء، والتلاميذ تجاه المعلمين، وأن إغلاق الجامعات والمدارس والمؤسسات الأخرى جعل هؤلاء الشبان يعتادون على عدم النظام وعدم الانصياع للسلطة بشكل عام، وبذلك تكون الانتفاضة قد أدت إلى تحرر الأحداث والنساء من السلطة الأبوية (البطركية) التقليدية. ويقول سليم تماري أن إحدى نتائج تعبئة الشباب للنضال ضد الاحتلال الإسرائيلي "هي الطريقة التي أعيد بها رسم صورة النزاع بين الأجيال، والانفصام الذي حدث في السلوك المعياري التقليدي للشباب تجاه أفراد العائلة الأكبر سنا." (تماري، ١٩٩٤: ٢٥) ومن جهة أخرى فإن تركي وزريق (تركي وزريق، ١٩٩٥: ١١١) تريان الأمور بمنظار مختلف، إذ تقولان: "وعموما، فقد ساعدت المشاركة التطوعية للشباب في الانتفاضة الفلسطينية وفي الحرب الأهلية اللبنانية على تقوية الروابط العائلية من ناحية، وعلى إحداث تعديل مهم في العلاقات بين الكبار والشباب داخل العائلة لصالح تفاهم أكبر بين جيلين فرضته ظروف مواجهة عدو واحد."

إنني أعتقد أن الرأي الأخير هو الأقرب إلى وصف ما كان يجري للعلاقات بين الكبار والشباب داخل العائلة الفلسطينية أثناء الانتفاضة. صحيح أن الشباب كانوا يسلكون بطرق لم تكن مألوفة منهم، وأنهم كانوا يرفضون إطاعة الكبار أحياناً،

وصحيح أيضاً أن الكثيرات من النساء سلكن بطرق تختلف عن الطرق المعيارية التقليدية ولم ينصعن لأوامر أو تعليمات الرجل، ولكنه ليس صحيحاً أن الشباب أو النساء أعلنوا عدم الطاعة أو سعوا إلى التحرر من السلطة الأبوية التقليدية، ولم يكن "الانفصام الذي حدث في السلوك المعياري التقليدي للشباب [موجّها] تجاه أفراد العائلة الأكبر سناً" كما يقول تماري. الحقيقة أن السلوك غير المألوف من قبل الشباب والنساء كان موجها كله ضد سلطات الاحتلال، وعدم الانصياع للسلطة التقليدية كان يحدث فقط فيما يتعلق بالسلوك الموجّه ضد سلطات الاحتلال. إن وسائل الإعلام الإسرائيلية والغربية بشكل عام هي التي رأت في سلوك الأطفال والشباب والنساء ثورة ضد الكبار في السن وعصياناً للسلطة التقليدية، وكان ذلك لعدة أسباب، منها الرّغبة في إثارة الخلاف بين شرائح المجتمع المختلفة، ومحاولة تصوير الانتفاضة على أنها صراع اجتماعي داخل المجتمع الفلسطيني، أو عدم معرفة الغربيين لما يدور داخل العائلة الفلسطينية وعدم فهمهم لما يشاهدون من سلوك بين الفلسطينيين. وقد خُدِع عدد من الكتاب العرب والفلسطينيين بهذه التفسيرات والنظريات وانجرّوا وراء هذه التفسيرات.

وهنالك ما يدعم رأينا هذا. أولا، فإن المشتركين في الانتفاضة لم يكونوا في الحقيقة كلهم من الشبان صغار السن. لقد اشترك المجتمع كله، ولكن بطرق مختلفة. فقد اشترك التجار في المدن مثلا بشكل فعال طيلة مدة الانتفاضة، واشترك العمال وربات البيوت والسائق والمعلم، ولم يبق شخص في المجتمع لم يُقدم ولم يُضحّ. ولا نستطيع هنا تفصيل طرق مشاركة الفئات المختلفة، ولكننا نعرف أن معظم هؤلاء لم يشاركوا بطريقة هجومية مكشوفة تُعرّض حياتهم مباشرة للخطر كما فعل الشبّان. وعلينا أن لا ننسى أنه كان وراء حشود الشبان والأطفال الذين عرضوا حياتهم لخطر الموت آباء وأمهات وأخوة وأقارب وفروا لهم الراحة والحماية والغذاء والدفء والرعاية. ونعرف أيضاً أن الكبار كثيراً ما كانوا يعرضون حياتهم للخطر في سبيل حماية طفل وتخليصه من أيدي الجنود الإسرائيليين، مع أن الطفل لم يكن عادة ابن الشخص الكبير الذي يحاول حمايته ولا من أقاربه، وقد لا يعرف عنه شيئا سوى أنه طفل فلسطيني. قضية أخرى تضاف هنا إلى كيفية مشاركة الفئات والشرائح المختلفة في الانتفاضة، وهي هوية أولئك الذين شاركوا في الانتفاضة بطريقة هجومية مباشرة واشتبكوا جسديا مع جنود الاحتلال. والحقيقة أنه لم يكن هؤلاء جميعهم من الشبان والأطفال. هنالك شريحة أخرى وقفت مع الشباب، وأحياناً كثيرة أمام الشباب، أي بينهم وبين الجنود، وهذه الشريحة هي شريحة الأمهات، النساء البالغات الناضجات، في الأربعينات والخمسينات من أعمارهن فما فوق. والحقيقة أن الشريحة الوحيدة التي لم تشارك في هذا النوع من النضال هم الرجال الكبار، أي الآباء من سن الثلاثين والأربعين فما فوق. نلاحظ هنا ثلاثة ظواهر تجلب الاهتمام. أولاها أن المُحدّد للمشاركة في نوع النضال "الهجومي" لم يكن عامل السن فقط، ولم يكن التقسيم هنا بين الصغار والكبار، بل كان معقدا

أكثر من ذلك. والظاهرة الثانية هي المشاركة الكبيرة والفعّالة للنساء الكبيرات، أي الأمهات. أما الملاحظة الثالثة فهي أن الأكثرية الساحقة من الذكور كانت في الحقيقة من فئة "الأطفال" تحت سن السادسة عشر من العمر، وأن السن النموذجية لـ "أطفال الحجارة" كانت في الواقع ما بين العاشرة والثالثة عشر. ونحن نعرف أن هذا الفريق المكون من الطفل والأم ليس هو عادة الفريق الذي يثور ضد الأب وضد السلطة التقليدية وضد العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية المتوارثة، ولا هو الفريق الذي يُناط به عادة الوقوف أمام العدو الخارجي أو طرد الاحتلال الأجنبي.

ما حدث هو أن الاحتلال لم يكتف بالسيطرة العسكرية والسياسية والقانونية ومصادرة الأراضي وتحطيم البنية الاقتصادية، بل أراد التسلط على الأفراد والتحكم بسلوكهم وتدجينهم وإخضاعهم وإذلالهم حتى داخل بيوتهم وفي علاقاتهم اليومية، فأصبح الأطفال والأبناء والزوجات يتعرضون يومياً إلى مشاهدة الجنود يدخلون بيوتهم ويعتدون بالضرب والإهانات والإذلال على الآباء والأزواج الذين هم رمز السلطة في العائلة. وكان هؤلاء الآباء والأزواج الذين كان من المفروض أن يقوموا بحماية البيت والعائلة والنساء والأطفال عاجزين عن حماية حتى أنفسهم ويجيبون على الضرب والإهانات بالخنوع والاستسلام خوفاً على حياتهم وحياة أطفالهم وأبنائهم. من هنا جاءت ثورة الأطفال والنساء ضد الاحتلال وغضبا لكرامة الآباء والأزواج رموز السلطة والعزة والكرامة. ولم يكن هذا الغضب وهذه الثورة موجهان إلى الآباء أو إلى رموز السلطة في العائلة إلا بمعنى رمزي وغير مباشر، إذ أنهم كانوا من خلال تصديهم عُزّلا لجنود الاحتلال المدججين بالسلاح، يقولون للآباء ورموز السلطة العائلية أن لا حاجة للخنوع والتذلل من أجل الحفاظ على حياتهم، فهم مستعدون للموت لحفظ كرامة هؤلاء الآباء والأزواج. وكان تصديهم للاحتلال موجّها نحو الآباء والأزواج بمعنى أنه كان فيه اعتراف بفشل هؤلاء في الدفاع عن الوطن وطرد الاحتلال، وفي حماية أطفالهم ونسائهم من جنود الاحتلال. وكان في سلوك الأطفال والنساء نوع من الثورة ضد الآباء والأزواج، وربما إهانة لهم بطريقة رمزية وغير مباشرة فقط، بمعنى تبديل الأدوار حيث هبّ من يحتاج عادة للحماية إلى الدفاع عن أولئك الذين كان من المفروض أن يحموهم. أما الثورة الحقيقية فكانت موجّهة كليا ومباشرة إلى سلطات الاحتلال وغضبا لكرامة رموز السلطة وممثلي النظام الاجتماعي. وكان إعلان العصيان وعدم الانصياع ورفض الطاعة موجّها إلى سلطات الاحتلال وليس إلى رموز السلطة في المجتمع الفلسطيني. ويدعم هذا التفسير أنه لم يحدث أي صدام أو صراع بين الصغار والكبار أو بين النساء والرجال إلا فيما يتعلق بالتصدي لجنود الاحتلال وليس فيما يتعلق بنواحي الحياة الأخرى. ولم يحدث هناك اعتداء على القيم الاجتماعية التقليدية أو كسر لها في أطر أخرى أو جوانب أخرى من الحياة، فلم تحدث اعتداءات على العرض أو على الأملاك أو على كرامة كبار السن أو على حرمة البيوت أو المساجد، بل بالعكس فقد تعزز الحفاظ على هذه

القيم وأصبح المجتمع أكثر محافظة بالنسبة لهذه القيم – إلا عندما كانت تتضارب مع التصدي للاحتلال – وزاد التضامن والتعاون ليس فقط بين الأقارب بل أيضاً بين الجيران والأصدقاء والمعارف والمجتمع عامة. وكان الشبان والأطفال مستعدين للإساءة إلى الكبار وكسر القيم التقليدية فقط عندما يتصرف الكبار بما يتضارب مع التصدي للاحتلال أو تتضارب القيم التقليدية مع قيم ومتطلبات التصدي للاحتلال. ولا غرابة في أن يقوم هؤلاء الشبان بكسر القوانين الاجتماعية من أجل الأهداف التي كانوا لا يترددون في دفع دمهم وحياتهم من أجلها.

صحيح أن الآباء والأمهات كانوا يحاولون أحياناً منع أطفالهم من الخروج إلى الشارع والمشاركة في نشاطات الانتفاضة، ولكن يجب أن نتذكر هنا أن كبار السن لم يحاولوا أبدا تجميع أو تنظيم أنفسهم كشريحة اجتماعية للتصدي للشبان أو لعرقلة نشاطات الانتفاضة. والحقيقة أن الكبار كانوا يدعمون الانتفاضة بكل إمكانياتهم من جهة المبدأ ومن جهة التنفيذ العملي، ولا يشذّ عن هذا التعميم إلا الحالات التي كان يشفق فيها الوالد أو الوالدة على طفلهم من الموت فيحاولون منعه من المشاركة. ولا أعتقد أن هذا التصرف يتضارب مع دعمهم للانتفاضة، أو أنه يحتاج إلى تبرير أو تفسير. وحتى في حالات كهذه فإن كبار السن كثيراً ما كانوا ينصاعون إلى رغبات أطفالهم قائلين: "أولادي مش أغلى من أولاد الناس الثانيين!" ويتبعونها بدعاء قصير "دير بالك يمّا، الله يحميك!"

وبعد تلك النقطة التي كان يفشل فيها الأبوان في منع أطفالهم من المشاركة كان سلوك الأب والأم يفترقان. فالأب كمصدر الضبط والسلطة في العائلة كان يتظاهر بالغضب أو عدم الاهتمام أو الاثنين معا. أما الأم كمصدر للحب والحنان والدفء والعطاء فبعد خروج أطفالها كانت تلحق بهم إلى الشارع، ودون أن تحرجهم أو تشعرهم بوجودها، تراقبهم، وعندما يحدث الصدام تسرع لتضع نفسها بين الجنود والشباب أو لتخلّص طفلا لا تعرفه من بين أيدي الجنود الإسرائيليين. وهذا برأيي كان هو الفارق بين مدى المشاركة المباشرة للرجل والمرأة في الانتفاضة على الرغم من دعمهما للانتفاضة بشكل عام (أنظر كناعنة، ١٩٩٢).

وأخلص من هذه الجولة الطويلة إلى القول بأنني أتفق مع رأي تركي وزريق المذكور سابقا، والقائل بأن مشاركة الشباب في الانتفاضة ساعد على تقوية الروابط العائلية داخل العائلة وبين العائلات المختلفة وزاد التفاهم بين الأجيال، وخصوصا بين الأبناء والآباء، إذ أن علاقة قوية وتفاهما متبادلا كان دائما قائما بين الأم وأطفالها، أما الأب فكان دائما منزويا وبعيدا عن باقي أفراد العائلة وعن الأطفال بشكل خاص.

ظاهرة هامة أخرى يرتبط ذكرها عادة بذكر الانتفاضة، هي – كما يضعها سليم تماري – "نمو ما يسمى سياسيا الحركات الإسلامية." (تماري، ١٩٩٤: ٢٥). ويضيف تماري (المصدر نفسه: ٢٦) قائلاً: "ويواجه المفهوم السائد، والقائل أن الانتفاضة

أدت إلى نمو كبير لما يسمى الأصولية في أنحاء البلد، تحديا من قبل المعطيات الواردة في هذه الدراسة... والمرجّح أن الذي حدث هو أن المجتمع الفلسطيني آخذ في الاستقطاب حول الاتجاهين العلماني والديني، وإلى حدّ لم يسبق له نظير قط."

وتتفق حمامي (حمامي، ١٩٩٤ : ٣٣٩) مع هذا الرأي، وهذا طبيعي اذ أنها تعتمد على نتائج نفس المسح الاجتماعي الذي أجرته مؤسسة "فافو" النرويجية عام ١٩٩٢، ولكنها تقدم ما يمكن أن نعتبره تفسيراً لعملية الاستقطاب الذي ذكره تماري، فتقول: "وعلى الرغم من أن هذه الأفكار [الإسلامية] رُوِّجت منذ السبعينات، فإنها لم تبدأ بإحداث صدى متفاعل معها بين السكان إلا في إطار الأعوام الأخيرة من الانتفاضة، عندما بدأت المخاوف على أمن النساء تنتشر نتيجة للعنف الذي استخدمه الجيش [الإسرائيلي] والشائعات التي انتشرت حول توريط العملاء ورجال الشرطة السرّية [الإسرائيلية] النساء جنسيا."

أما سعاد دجاني، التي يظهر أنها لم تعتمد في رأيها على أية إحصائيات، فإنها تعتقد أنه كان هناك مدّ قوي من "السلوك الديني المتطرف والقمعي"، وتفسّر المد الذي تتحدث عنه بأنه جاء كردة فعل للتغيرات التي أحدثتها الانتفاضة في المفاهيم والتقاليد القديمة. والحقيقة أن هذا الرأي، مرة أخرى، هو الرأي الذي تبنته الصحافة ووسائل الإعلام الإسرائيلية والغربية، واقتبسه عنها الكثيرون من "المثقفين" العرب، وبشكل خاص "المثقفات" العربيات المتأثرات بحركات تحرير المرأة "Feminism" ذات الأصول الغربية.

ويمكننا أن نعود إلى ما ذكره تماري من تضارب بين الفكرة السائدة حول نمو كبير للحركات السياسية الإسلامية أثناء الانتفاضة من جهة، والمعطيات الواردة في إحصائيات المسح الذي أجرته مؤسسة "فافو"، والذي فسّره تماري بأنه قد يكون نابعا من زيادة الاستقطاب وليس من "النمو"، من جهة أخرى. ويقول تماري قبل تقديم هذا التفسير بقليل: "وربما كان المظهران اللذان كانا أكثر انعكاسا في الإعلام الدولي هما: (أ) تعبئة الشباب... و(ب) نمو ما يسمى سياسيا الحركات الإسلامية." (تماري، ١٩٩٤: ٢٥) ولكن "الإعلام الدولي" هو في الحقيقة "الإعلام الغربي"، وهذا يعطينا إمكانية جديدة لإزالة التضارب بأن نقول بأن إحصائيات دراسة "فافو" هي التي تعكس الحقيقة، وأن الفكرة السائدة حول نمو الحركات السياسية الإسلامية إنما "سادت" نتيجة كثرة انعكاسها في الإعلام الغربي كجزء من الحملة التي يشنها الغرب ضد الإسلام، خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي.

بغض النظر عن مدى نمو الحركات السياسية الإسلامية أثناء الانتفاضة أو عدم نموها، فقد كان لها وجود ملموس وفعّال أثناء الانتفاضة ومنذ مدة طويلة قبل ذلك. وقد لاقى التيار الإسلامي قبولا واسعا أثناء الانتفاضة، لأنه قدّم حلا مقبولا لمشكلة

كان الفلسطينيون يشكون منها في ذلك الوقت، وهي أن القيم والعادات والرموز التقليدية ارتبطت في أذهان الشباب بالعجز والتقاعس والاستسلام نتيجة للفشل الذريع الذي لاقاه الفلسطينيون والعرب ككل في ثورة ٣٦ وحروب ٤٨ و٦٧، وكذلك نتيجة لما كان يبديه الآباء ورموز السلطة التقليديين من خنوع واستسلام أمام الجنود الإسرائيليين كما ذكرنا سابقا. فجاءت الحركات الإسلامية بحل لهذه المشكلة عن طريق إعادة ربط القيم التقليدية بالنضال بطريقة لم تكن مألوفة سابقا، وهي اللجوء إلى الدين الإسلامي والتقيد بتعاليمه. فالدين الإسلامي ينادي بقيم تتطابق إلى حد كبير مع القيم العربية الأصيلة، مثل الحفاظ على العلاقات العائلية واحترام الأبوين وكبار السن والدفاع عن الشرف والعرض، وفي نفس الوقت فإن الدين الإسلامي يحضّ على الجهاد، وهنالك رموز كثيرة تربط بين الدين والجهاد منذ المعارك التي شارك فيها الرسول وحتى استشهاد عز الدين القسّام. ولا شك أن انتشار الحركات السياسية الإسلامية قد ساعدت في الحفاظ على وحدة العديد من العائلات الفلسطينية وتماسكها، وخفف من سرعة تحول العائلة الممتدة إلى أسر نووية، وجعل الكثيرات من السيدات يقتنعن بدورهن كأمهات وربّات بيوت.

ومن أهم ما أثر على العلاقات العائلية والاجتماعية في الضفة الغربية والقطاع أثناء فترة الانتفاضة، زيادة نسبة الفقر إلى درجة كبيرة، فقد أدت ظروف الانتفاضة إلى تدمير نمط حياة الناس اليومية وشلّ الحياة الاقتصادية. فالإضرابات والإغلاق ومنع التجول والاعتقالات والسجن والقتل والتشويه ومصادرة الأراضي ونسف البيوت وغير ذلك من ممارسات سلطات الاحتلال الإسرائيلي، كلها فاقمت من ظاهرة انتشار الفقر. ويقدر جميل هلال (هلال، ١٩٩٦: ١٢) أن دخل الأسرة الفلسطينية انخفض بالمعايير الحقيقية بما لا يقل عن ٣٦٪ خلال الفترة ما بين ١٩٨٧ و١٩٩١. ويذكر هلال أن الطلبات المقدمة إلى دائرة الشؤون الاجتماعية للمساعدة زادت سنة ١٩٩٠ بنسبة ٣٩٪ في منطقة بيت لحم وبنسبة ٥٦٪ في منطقة نابلس. كذلك يذكر هلال أن عدد المعاقين في قطاع غزة والضفة الغربية يقدر بحوالي ١٣٠ ألف معاق، حدثت إعاقات معظمهم نتيجة إصابتهم أثناء سنوات الانتفاضة. ويقتبس هلال إحصائيات إسرائيلية تفيد بأن عدد الفلسطينيين الذين تعرضوا للاعتقال منذ بداية الانتفاضة وحتى منتصف عام ١٩٩٣ بلغ حوالي مائة ألف معتقل، وعدد الفلسطينيين في السجون الإسرائيلية في منتصف تلك السنة كان حوالي عشرة آلاف (المصدر نفسه: ١٣).

وقد زادت نسبة الفقر بشكل كبير مع اندلاع حرب الخليج، فمن جهة زادت إسرائيل من ممارسات القمع ضد الفلسطينيين وفرضت عليهم قيودا إضافية ومنعت العمال الفلسطينيين من الوصول إلى أماكن عملهم في إسرائيل، ومن جهة أخرى انخفضت تحويلات العاملين في دول الخليج إلى ذويهم في الضفة والقطاع، وعادت أعداد كبيرة منهم خلال وبُعيد الحرب إلى البلاد. وتراجعت كذلك تحويلات منظمة

التحرير إلى الضفة الغربية وقطاع غزة، إذ توقفت المساعدات الخليجية للمنظمة، وكذلك اعتمدت إسرائيل سياسة جديدة تجاه العمل الوطني الفلسطيني (أنظر هلال، ١٩٩٦؛ وتماري ١٩٩٤).

كان لهذه الممارسات ولهذه الظروف نتائج اقتصادية انعكست على الحياة الاجتماعية وعلى علاقات الناس مع بعضهم البعض داخل العائلة وبين العائلات المختلفة. ويمكن فهم التأثير الاجتماعي للفقر بأن هناك قوتان متضادتان، الأولى باتجاه التفسّخ والتباعد بين الوحدات الاجتماعية على كل المستويات حتى تصل إلى مستوى الفرد، حيث تحاول كل وحدة أن تنجو بنفسها وألا تتحمل عبء مساعدة الوحدات الأخرى، والثانية تدفع باتجاه التجمع والتكافل والتساند على جميع المستويات حتى مستوى المجتمع الكلي أملا في أن تساعد الكثرة في التغلب على المصاعب وطمعا من كل وحدة في أن تتمكن من الاستفادة من جهود ومصادر الوحدات الأخرى. وقد رأينا تأثيرات قوة التجمع والتساند هذه بوضوح عندما تحدثنا سابقا عن تأثير التهجير عام ١٩٤٨ على العائلة. وقد ظهر مثل هذا التأثير واضحا أثناء الانتفاضة وحرب الخليج، فقد زادت حاجة الفرد إلى العائلة من أجل الأمن الاقتصادي والعاطفي، وعاد الكثيرون ممن كانوا يعملون في إسرائيل وأولئك الذين كانوا يعملون في دول الخليج إلى عائلاتهم في الضفة الغربية وقطاع غزة. ولجأت الكثير من العائلات النووية التي كانت قد انفصلت عن بعضها سابقا إلى العودة للعيش مع بعضها في بيت واحد أو شقة واحدة كعائلة ممتدة أو شبه ممتدة وتقاسم تكاليف الحياة في بيت واحد. وظهرت حالات توحّدت فيها أسر لم تكن سابقا أجزاء من عائلة ممتدة واحدة كأسر أبناء العم أو الأقارب البعيدين، وأحياناً أسر الأصدقاء والمعارف والجيران. كما لجأ عدد من الأفراد الذين لم يكونوا جزءاً من أية عائلة للعيش مع أسر الأقارب حتى البعيدين منهم. كذلك زاد في هذه الفترة التكافل الاجتماعي والاقتصادي غير الرسمي (أنظر: هلال والمالكي، ١٩٩٧). ويعرف هلال والمالكي هذا النوع من التكافل بأنه "علاقة تختفي فيها المصالح خلف مجموعة من القيم والأعراف المستندة على الروابط القرابية أو روابط الصداقة والزمالة والجيرة وما شابه." (المصدر نفسه: ٧١) ويكون التكافل بتقديم العائلات التي يكون وضعها الاقتصادي جيدا مساعدات مالية أو عينية للعائلات الأقل حظا من الأقارب والجيران والأصدقاء والمعارف، وتكون المساعدات دورية أو حسب الحاجة أو في الأعياد والمناسبات الخاصة فقط. ويساعد هذا التكافل غير الرسمي على تقوية علاقات القرابة والصداقة والجيرة، كما يزيد من تماسك المجتمع المحلي ككل. ولكن هلال والمالكي يريان جوانب سلبية لهذا التكافل إضافة إلى النواحي الإيجابية (المصدر نفسه: ٧٧)، إذ يقولان: "برز من خلال البحث الميداني أنه بالرغم من كل الجوانب الإيجابية والتضامنية للتكافل الاجتماعي غير المنظم، وتحديداً في الظرف الفلسطيني السائد، فإنه يولِّد توترات خاصة وجوانب سلبية، أبرزها:

أ- التبعية الشخصية للمانح الذي يكون في الغالب ذا علاقة قرابية، مما يقلص الاستقلال الفردي للمتلقي، ويعزز الولاءات العشائرية بدلا من تعزيز الوعي المجتمعي العام.

ب- التداخل بين العلاقات القرابية ذات البعد العاطفي الخاص وبين المصالح المادية المتبادلة، وقد يتولد عن ذلك تقييد عواطف الحب والاحترام المتبادل.

ج- زيادة الأعباء على الأسر الشابة وإجبارها على التوفيق بين طموحاتها الخاصة ونمط الحياة الذي تريد، وبين ما هو ممكن في ظل متطلبات العائلة الأصلية، المادية والاجتماعية. كما أن العكس قد يكون صحيحا، أي تقلص الأعباء كجانب إيجابي.

د- الحد من القدرة على الحراك المهني والجغرافي لأفراد العائلة بحكم القيود والتسهيلات الحياتية اليومية التي تفرضها العلاقات القرابية والمحلية."

ولكن الوضع كان صعبا إلى درجة أن هذا النوع من التكافل لم يكن كافيا، ولم تعد العائلة الممتدة قادرة على الاكتفاء الذاتي، فظهرت مؤسسات اجتماعية وجمعيات خيرية ولجان شعبية لتأمين الحاجات الضرورية للحياة. وتقول سعاد دجاني حول هذا الموضوع: "من الواضح أنه بدون دعم جمعيات الأحياء واللجان الشعبية فإن عددا لا يحصى من العائلات الفلسطينية كانت ستواجه مجاعة أو ما هو أسوأ من المجاعة، نتيجة عدم تمكنهم من الحصول على الضروريات مثل الطعام والعناية الصحية والحاجيات الأخرى."،(Dajani, 1989: 13)

ومع أن هذه المساعدات أنقذت حياة الكثير من العائلات ومكّنتها من البقاء، إلا أنها، كما تقول دجاني، كان لها جانب سلبي أيضا. فمن جهة انتقلت قيم وتقاليد الولاء والدعم التقليدية من العائلة إلى هذه المؤسسات، وهذا ما ساعد على النجاح الكبير الذي لاقته المؤسسات الاجتماعية والتنظيمات الشعبية أثناء الانتفاضة، ومن جهة أخرى فإن قبول هذه المساعدات ضعضع القيم المتعلقة بالشرف واحترام الذات والاعتزاز بالعائلة. وتوضح دجاني هذه الفكرة بقولها أن العائلة العربية الممتدة كانت تقليديا وحدة اكتفاء ذاتي، وكانت إذا ما اشتدت بها الحاجة تلجأ إلى الأقارب وأفراد الحمولة، وكان شعور الاعتزاز والشرف يمنعها من طلب المساعدة من الغرباء. أثناء الانتفاضة أخذ أحد مصادر هذا الاعتزاز والاعتداد بالعائلة، وهو مقدرة رب العائلة على إعالتها، يتقهقر ودون أن يُحدث ذلك شعورا بالعار أو الخجل، لأن كل المجتمع كان في وضع متشابه (ibid: 19).

أما القوة المعاكسة، والتي يمكن أن نسميها مجازا "قوة الطرد عن المركز"، فقد ظهر أثرها أيضاً أثناء فترة الانتفاضة. فكما قلنا قبل قليل، فإن بعض العائلات فقدت القاعدة المادية والإنتاجية لوجودها كعائلة، فلم يعد بمقدور رب العائلة إعالتها، ولم يعد بالإمكان لأفرادها الاعتماد أحدهم على الآخر، فوجّه أفرادها نظرهم إلى

خارج العائلة لاكتشاف من ينقذهم، وعندما جاء المنقذ بشكل المؤسسات الاجتماعية والتنظيمات الشعبية سارع أفرادها إلى التخلّي عن العائلة وحولوا ولاءهم إلى هذه المؤسسات. وقد ساعد في سهولة نقل الولاء أن هذه الظروف الاقتصادية الصعبة أتت في ظل موجة عارمة من الشعور الوطني، وكان معظم أفراد العائلة قد أخذوا أدوارا جديدة لخدمة ودعم الانتفاضة، وجاءت هذه الأدوار على حساب متطلبات الأدوار والخدمات والولاءات التي كانت تقوم داخل العائلة. كذلك كانت الوحدة الوطنية والتضامن الاجتماعي تتطلب تحلل الحدود الخارجية للعائلات الممتدة والحمائل، للتقليل من تمايزها وانفصالها عن العائلات والحمائل الأخرى. هذه الظروف أدت إلى تحلل العديد من العائلات الفقيرة التي لم يبق لديها الحد الأدنى مما يجمع بين أفرادها، كما كان الحال بالنسبة لبعض سكان المخيمات القريبة من المدن.

ويعلّق هلال والمالكي (هلال والمالكي، ١٩٩٧: ٧٦) على العلاقة بين الفقر والتماسك الاجتماعي فيقولان أن نتائج المسح الذي أجرياه تشير إلى أن الفقر يدفع الأسرة في معظم الأحيان إلى الانسحاب من العلاقات الاجتماعية، سواء القائمة على العلاقات القرابية أو على أسس طوعية، ثم يضعان هذه العلاقة بشكل قانون اجتماعي: "فكلما ساء تصنيف الأسرة (ممثلة بالمبحوث) لوضعها المادي كلما مالت إلى التقوقع الاجتماعي." ولكنهما يستدركان على هذا القانون فيقولان: "إلا أن هذا الاستخلاص ينبغي أن يحدّد بملاحظة أن بعض الأسر الفقيرة تلجأ إلى اعتماد مشاركة واسعة في المناسبات الاجتماعية 'كاستراتيجية' تكييف للواقع، أو للتخفيف من أوضاع في غاية الصعوبة، أو لتحقيق درجة أعلى من 'الأمان' الاجتماعي. ويظهر من الدراسة الميدانية أن الأسر التي ترأسها امرأة تميل لأن تعتمد هذه الاستراتيجية أكثر من غيرها. كما أن بعض الأسر الميسورة تلجأ إلى استراتيجية انسحاب اجتماعي. . ."

ولا شك لدي أن الباحثان توصلا إلى هذا "القانون" نتيجة تمحيص وتحليل دقيق لمعطيات المسح الذي أجرياه. ولكنني، تمشيا مع ما ذكرناه قبل قليل في نطاق تحليلنا للعلاقة بين الفقر وتفسخ العائلة خصوصا عند فقراء المدن، أقترح أن العلاقة بين "الوضع المادي" و"التقوقع الاجتماعي" قد لا تكون بسيطة ومطلقة بالشكل الذي وضعه الباحثان، بل من الممكن أن العلاقة تبدأ فقط عندما يتدنى "الوضع المادي" تحت نقطة معينة، أو ربما تكون العلاقة بين القيم المتدنية لهذين المتغيرين أقوى بكثير منها بين القيم العالية لهما. ولا أدري إذا كانت معطيات المسح الذي أجراه الباحثان تسمح بفحص هاتين الإمكانيتين.

وكان سليم تماري قد كتب ملاحظة (تماري،١٩٩٤: ٢٧) في إطار تعليقه على تأثير الممارسات الإسرائيلية على الأوضاع الحياتية للفلسطينيين، قال فيها: "ولحظر التجول تأثير سلبي في النسيج التقليدي للمجتمع وتماسكه، نظرا إلى تأثيره في تبادل الزيارات الاجتماعية، وفي الأنشطة الترفيهية والواجبات

الطقوسية والاجتماعية (كالصلاة، وحضور الأعياد، والاحتفالات الموسمية، والحج).“ ويعرف كل من عاش فترة الانتفاضة في الضفة الغربية وقطاع غزة أن هذه الأنشطة وكثير غيرها مما له صبغة احتفالية، توقفت بشكل كلي تقريباً أثناء فترة الانتفاضة. وصحيح أنه كان لحظر التجول أثر في ذلك، كما كان لممارسات إسرائيلية كثيرة في حينه، إلا أن الناس في حينه كانوا يعزون توقف تلك النشاطات إلى حالة الحزن والحداد الذي كان يعم جميع نواحي الضفة الغربية وقطاع غزة أثناء الانتفاضة بسبب كثرة القتلى والجرحى والمصابين. ويمكن أن ننظر الآن إلى الخلف، إلى مرحلة الانتفاضة، ونعزو التوقف الكلي للنشاطات الاحتفالية الطقوسية الاجتماعية في مرحلة الانتفاضة، بشكل جزئي على الأقل، وعلى ضوء ما قاله هلال والمالكي، إلى تلك العلاقة بين ”الوضع المادي“ و”التقوقع الاجتماعي“.

ونصل أخيراً إلى ظاهرة أخرى كثيرا ما ارتبط ذكرها بالانتفاضة، ويشار إليها عادة بظاهرة الزواج المبكر. وقد كانت السن القانونية للزواج في الضفة الغربية منذ ١٩٦٧ هي ١٥ سنة للمرأة و١٦ سنة للرجل حسب القانون الأردني الذي بقي ساريا في الضفة الغربية، وأما في غزة حيث سرى القانون المصري فكان السن الأدنى للزواج ١٧ سنة للإناث و١٨ سنة للذكور. ومع أنه كان دائماً من الممكن التحايل على القانون، وكان التحايل يجري فعلاً في بعض الحالات، إلا أننا نستطيع أن نفترض أن الزواج بشكل عام كان يجري في إطار هذه القوانين. وكان سن الزواج قد ارتفع بشكل ملموس خلال العقدين الذين سبقا الانتفاضة نتيجة لموجة التحديث وانتشار التعليم وتناقص حالات تعدد الزوجات، وتفسّخ الكثير من العائلات الممتدة إلى عائلات نووية. إلاّ أنه يظهر أن المرحلة الأولى من الانتفاضة عكست هذا التيار فأخذ سن الزواج بالتراجع بحيث تُظهر الإحصائيات أن أكثر من ٣٧٪ من البنات تزوجن دون سن ١٧، وتشمل الإحصائية قطاع غزة والضفة الغربية بما فيها القدس الشرقية. وتعطي الأدبيات المتعلقة بالموضوع عددا من الأسباب لهذه الظاهرة، منها ما يلي:

١- تدهور الوضع الاقتصادي مما جعل كل فرد في العائلة عبئا عليها.

٢- زواج البنت رغبة في منعها من المشاركة في نشاطات الانتفاضة، من أجل المحافظة على العرض والسمعة، خصوصاً عندما انتشرت الإشاعات عن اعتداء الجنود الإسرائيليين على الفتيات ومحاولة العملاء إسقاطهن جنسياً.

٣- إغلاق المدارس، فلم يعد هناك حاجة للانتظار حتى إنهاء الدراسة.

٤- انخفاض المهور وحظر الحفلات قلل من تكاليف الزواج مما دفع الشباب وأهاليهم إلى اغتنام الفرصة.

٥- إغلاق المدارس والجامعات جعل الشبان يفكرون في العمل والزواج والاستقرار دون الانتظار لإنهاء التعليم.

٦- اعتقاد الأهل بأن الزواج يقلل من اشتراك الشبان في نشاطات الانتفاضة وبذلك يقلل من أخطار الموت أو الإصابة.

٧- خوف الأهل من أن يموت الشاب دون أن يترك خلفا مما يجعل المصيبة أكثر مأساوية.

ونضيف هنا إمكانية أخرى كنا قد ألمحنا إليها سابقا، وهي عودة ظهور نظام العائلة الممتدة في كثير من الحالات، ويرافق هذا النظام دائما انخفاض في سن الزواج. كذلك يمكن أن نذكر أن غياب وجود السلطة المركزية وغياب القانون سهّل على الناس الانصياع لهذه الدوافع وفي نفس الوقت تبرير تزويج بناتهم في سن مبكرة اعتمادا على أن الدين الإسلامي لا يضع حدّا أدنى لسن الزواج بل أن الزواج يعتمد على نضجِ الفتاة جسديا وموافقتها على الزواج. ويمكن إضافة دافع آخر وهو تكثير الخَلف، وهو هدف كان في حينه يتناسب مع الروح الوطنية ومع الرغبة في التعويض عن القتلى والجرحى بين الفلسطينيين، فكانت الجرائد أثناء الانتفاضة كثيرا ما تنشر قائمتين تحتوي إحداهما على أعداد القتلى والجرحى والمعتقلين وتحتوي الثانية على أعداد الزيجات والمواليد. وقد يقتبس الشاب أو والده، تبريراً للزواج في حالة كونه مبكراً، الحديث النبوي:«تناكحوا تكاثروا . . .» ولا يجوز لنا أن نترك هذا الموضوع دون أن نذكر الظاهرة العالمية، والتي كنا قد أشرنا إليها في مكان سابق، وهي أن الفقر يرفع نسبة الإنجاب.

وأخيراً، هناك تأثيرات للانتفاضة لا بدّ أن تكون عميقة وشديدة وبعيدة المدى على مستوى الأفراد والعائلات والمجتمع الفلسطيني ككل، ولكننا لا نعرف الكثير عنها، وأغلب الظن أننا سوف لا نتمكن من معرفة الكثير عنها. إحداها الأثر النفسي الذي تركته الممارسات الإسرائيلية الوحشية على عائلات الشهداء وعلى الجرحى والمصابين والمعاقين وأهاليهم، والآثار النفسية التي تركها عنف الجنود الإسرائيليين على الأطفال الفلسطينيين الذين ضُربوا واعتُقلوا وعُذبوا وروُّعوا، والذين شاهدوا الجنود الإسرائيليين يقتحمون بيوتهم وينتهكون حرمتها ويضربون آباءهم ويهينونهم ويحقّرونهم ويعذبون أخوتهم وأخواتهم ويكسّرون عظامهم ويعتقلونهم. ما هو الأثر النفسي الطويل المدى على الطفل الذي رأى الجنود الإسرائيليين يقتلون أخا أو أبا أو زميلا أو جارا له؟ كيف سيسلك ذلك الطفل عندما يكبر تجاه الغريب أو القريب، تجاه العدو أو الصديق، تجاه الزوج أو الزوجة، تجاه الابن أو الابنة؟ كل ذلك قد لا نتمكن من معرفة الكثير عنه، ولكن التأثير سيكون حتما موجودا وملموسا.

أثر آخر للممارسات الإسرائيلية قد لا نعرف الكثير عنه هو أثر إغلاق المؤسسات التعليمية من مدارس ومعاهد وجامعات وبساتين أطفال وحضانات. ما هو الثمن

الذي دفعه وسيدفعه الأطفال والشبان الذين كانوا في المدارس والمعاهد في تلك المرحلة؟ وما الثمن الذي ستدفعه عائلاتهم، والذي سيدفعه نظام التعليم الفلسطيني والمجتمع الفلسطيني؟

هذه المواضيع تحتاج إلى دراسات ضخمة ومكلفة من حيث المال والجهد، ولكن الأمل بأن تُجرى مثل هذه الدراسات ليس كبيرا، لأنه في مرحلة "السلام" يُحظر نبش القبور ونكث الجروح، ولأن المؤسسات التي تموّل دراسات "السلام" و"التعايش" لن تموّل مثل هذه الأبحاث.

## منذ مجيء السلطة الفلسطينية

من الصعب تقييم هذه الفترة بشكل موضوعي، إذ أنها لم تتبلور بوضوح، ولم تنته بعد، ونحن جزء منها ونتفاعل معها، ولا نستطيع الخروج منها والوقوف على مسافة منها والنظر إليها عن بعد. ولا بد أن لكل منا مواقف سياسية وعاطفية وفكرية من أحداثها وشخوصها، مما يؤثر في حكمنا على مجرياتها. والدراسات الموجودة لدينا ما زالت قليلة وسطحية، وقد تكون متأثرة باعتبارات الدعم المالي أو الولاء السياسي، وتدور حول مواضيع لها صبغة "الموضة" أو "التقليعة"، والكثير منها مستورد ومطروح تجاوبا مع رغبات الجهات الممولة أكثر من تجاوبها مع حاجات المجتمع الفلسطيني أو رغبات الباحثين الحقيقية، مثل دراسات التنمية وحقوق المرأة وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وغير ذلك.

## استنتاجات

نستطيع من خلال بحثنا هذا استنتاج بعض النقاط المتعلقة بأوضاع العائلة الفلسطينية، ولكن بما أن هذه الدراسة مكتبية تحليلية، وليست ميدانية امبريقية، فأن طبيعة هذه الاستنتاجات تبقى أقرب إلى الفرضيات منها إلى الحقائق المثبتة. وفيما يلي بعض هذه النقاط:

١. لا توجد لدينا اليوم نوع من العائلة موحّد بين جميع البلدان العربية ولا بين الفلسطينيين بحيث يمكن أن نسميها العائلة "العربية النموذجية" أو "المعيارية"، بل إن العائلة لدينا تجمع بين معظم أنواع العائلات الموجودة في مجتمعات العالم.

٢. نتيجة لما جاء في البند السابق، فإنه لا توجد لدينا أدوار محددة واضحة متفق عليها لمختلف أفراد العائلة تجاه بعضهم البعض، ولا قوانين موحدة لسلوك أفراد الأسرة بالنسبة لبعضهم البعض، خصوصا فيما يتعلق بنوعين من الأدوار هما أدوار الذكور مقابل الإناث وأدوار الكبار مقابل الصغار.

٣. هنالك تيار عالمي، يشترك فيه الفلسطينيون والعرب ككل، نحو تبني نظام العائلة النووية على حساب الأنواع الأخرى من العائلة، ومن ضمنها العائلة الممتدة التي كانت العائلة العربية التقليدية.

٤. العائلة العربية النووية، ومن ضمنها الفلسطينية، تختلف عن العائلة النووية في الغرب من حيث وظائفها وعلاقاتها مع العائلات الأخرى وعلاقة الأفراد داخلها فيما بينهم، وهي أقرب إلى العائلة العربية الممتدة في كل ذلك، وإنما تشبه العائلة النووية الغربية من حيث عدد الأجيال ونوع السكن فقط، ولذا يمكن تسميتها "شبه ممتدة" أو "شبه نووية".

٥. كادت حرب ١٩٤٨ والترحيل الذي واكبها أن تحطم الشعب الفلسطيني، وكانت قوة وتماسك العائلة الفلسطينية الممتدة وشبكة علاقات القرابة هي التي حافظت على الهوية الفلسطينية لدى الشتات الفلسطيني.

٦. العائلة العربية الممتدة مؤسسة اجتماعية قوية وفعالة تحت الظروف القاسية التي تتطلب التعاون والتكاتف، مثل ظروف التهجير وظروف الانتفاضة، ولكنها بطبيعتها تحتوي على الكثير من الضغوط والتوترات الداخلية مما يؤدي إلى تفسّخها عند غياب الضغوط والمخاطر الخارجية عليها.

٧. مخاطر الاحتلال الإسرائيلي لا تنحصر في استلاب الأراضي والمصادر الطبيعية والاقتصادية بل تتخطاها إلى تدمير المجتمع من خلال تمزيق العائلة الفلسطينية من الداخل كما حدث بشكل خاص أثناء الفترة من ١٩٦٧ حتى بداية الانتفاضة.

٨. البطالة والفقر والهجرة هي أكبر الأعداء لتماسك العائلة ووحدتها، بعد ممارسات الاحتلال الإسرائيلي، وهي بشكل أساسي نتائج لهذه الممارسات.

٩. زادت نسبة البطالة والفقر بشكل ملموس وفجائي أثناء فترة الانتفاضة وحرب الخليج، فكان لها تأثير هدام على الطبقة الفقيرة، خصوصا بين فقراء المدن والمخيمات القريبة منها. أما العائلات التي تمكنت من المحافظة على دخل معقول فقد خرجت من الانتفاضة أقوى وأمتن مما كانت عليه سابقا.

# نحو تعزيز الهوية الوطنية الفلسطينية

سوف أبدأ بتوضيح فهمي لمعاني بعض المفاهيم مثل مفهوم الهوية والتراث الشعبي، ثم أوضح علاقة هذه المفاهيم النظرية ببعضها البعض، وأنطلق من ذلك إلى وضع بعض الحدود والمعايير التي يجب على جميع الخطوات العملية التي تقترح لتعزيز هوية هذه المجموعة أن تقع في إطارها. وسوف أقدم في نهاية هذه المقالة بعض الخطوات العملية كبداية، ولكنها سوف لا تكون هي جميع الخطوات العملية الممكنة لاستعمال التراث الشعبي في تعزيز الهوية.

كل إنسان عضو في عدد كبير من الجماعات الإنسانية على مستويات مختلفة من التنظيم الاجتماعي، بدءاً بالعائلة النووية ومروراً بالشعب والأمة حتى المجتمع البشري ككل. وكل جماعة بشرية يجمع بين أفرادها صفة واحدة على الأقل، ويكون أفراد الجماعة مدركين لوجود هذه الصفة ولكونهم جماعة. ولكل جماعة من هذا النوع هوية جماعية، وتأتي هذه الهوية على شكل رموز يتماهى معها أفراد الجماعة ويستعملونها للتعبير عن وعيهم بكونهم جماعة مميزة عن غيرهم ولتعريف الآخرين بأنهم أعضاء في تلك الجماعة. وتكون الرموز التي هي جوهر الهوية الجماعية عبارة عن تلخيص للصفات المشتركة بين أفراد الجماعة وللتاريخ والتجارب التي مر بها أفراد الجماعة معاً بطبيعة كونهم أفراد في تلك الجماعة. وهذه الرموز التي تكوّن بمجموعها الهوية لتلك الجماعة لا تكون عادة محايدة، بل تكون ذات معنى عميق لأفراد الجماعة، أي تكون مشحونة بالمعاني والعواطف، وهي غالباً عواطف إيجابية توحي بالكبرياء والاعتزاز بالجماعة. ولكن هناك حالات

تكون فيها رموز الهوية، لأسباب نوضحها فيما بعد، مشحونة بمعانٍ وعواطف سلبية كالشعور بالعار والكره للجماعة التي ينتمي إليها الشخص، وتؤدّي مثل هذه الرموز عندها إلى كره الذات واحتقار الذات.

والهوية ليست هي مجموع هذه الرموز تماماً، وإنما هي حالة وعيٍ عند أفراد الجماعة بجوهر أو بروح تلك الرموز مجتمعة. ويجمع هذا الوعي عدداً من العناصر وهي:

١. الوعي بوجود هذا الجوهر أو الماهية أو الروح النابعة من مجموع تلك الرموز.

٢. الوعي بأن ذلك الجوهر يميز أفراد تلك الجماعة عن غيرهم.

٣. الوعي بأن ذلك الجوهر يجمع بين جميع أفراد الجماعة.

٤. الوعي بأن هذا الشعور بوجود ما يجمع بين أفراد الجماعة ويميزهم عن الآخرين هو شعور متبادل بين جميع أفراد الجماعة.

٥. الشعور بأن الآخرين من غير أفراد الجماعة يدركون ويعترفون بكنه وتميز تلك الجماعة.

٦. الوعي باستمرارية ذلك الجوهر عبر المكان والزمان، من الماضي إلى الحاضر ومنه إلى المستقبل، على الرغم من تغير الظروف والأنظمة والأفراد، أي على الرغم من تغير المكونات المادية للجماعة.

٧. التماهي مع توقعات وتطلعات وطموحات الجماعة للمستقبل.

٨. الشعور بالاعتزاز برموز وجوهر تلك الهوية والشعور بالانتماء إلى ذلك الجوهر أو تلك الهوية.

إن هويات الجماعات الإنسانية المختلفة تختلف في مدى متانتها أو ضعفها، فقد تتراوح الهويات المختلفة بين كونها غنية وعميقة ومتينة إلى كونها ضعيفة وضحلة وهشة، وهذا يتوقف على عدد الصفات المشتركة بين أفراد الجماعة وعمق تاريخ الجماعة، ومدى التجارب التي مرت بها الجماعة، ومدى الاعتزاز برموز هذه الصفات والتجارب والتاريخ والثقافة التي تجمع بين أفراد الجماعة وتميزهم عن غيرهم.

الهوية التي يكتسبها عدد من الناس نتيجة كونهم أعضاءً في نادٍ حديث ليس له انجازات كثيرة وليس له تاريخ طويل تكون ضحلة وضعيفة، بينما الهوية التي تجمع بين أفراد شعبٍ أو أمة لها تاريخ عريق وأمجاد وثقافة وتراث وأدب، مثل هذه الهوية تكون طبعاً غنية وعميقة وناضجة ومتينة. إذاً نستطيع أن نقول أن هوية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم هي الجوهر الناجم عن مجموع الرموز التي هي بدورها عبارة عن تلخيص وتجريد وترميز لحضارة أو ثقافة ذلك الشعب أو تلك الأمة. والحضارة أو الثقافة يمكن تقسيمها إلى جزأين:

أ. جزء يمكن تسميته بالحضارة الرسمية أو الثقافة العليا.

ب. والجزء الآخر يمكن تسميته الثقافة الشعبية أو الثقافة الصغرى.

والفلكلور أو التراث الشعبي هو مجموع الرموز الناتجة عن الجزء الشعبي من تلك الثقافة. أما الجزء الرسمي من الثقافة (أو الحضارة العليا أو الكبرى) فإن رموزه تظهر من خلال المؤسسات الرسمية مثل تعاليم الدين الرسمي، والقوانين الرسمية، والأدب والفن العالي أو الرسمي، وغير ذلك من الرموز التي ترعاها وتحافظ عليها وتضمن استمرارها المؤسسات الرسمية في الدولة أو المجتمع، مثل المؤسسة الدينية ونظام المحاكم والوزارات ونظام التعليم الرسمي والمدارس والجامعات وغيرها. أما التراث الشعبي فهو النتاج العفوي الجماعي المعبر عن شعور وعواطف وحاجات وضمير أبناء الشعب بشكل عام، وليس النخبة أو المجموعة الخاصة، وينتقل من جيل إلى جيل، كما ينتشر بين الناس من جماعة إلى أخرى ومن فئة إلى أخرى، بشكل عفوي، مشافهة أو عن طريق التقليد والمحاكاة والملاحظة.

والرموز التي تكوّن هوية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم تستقي مضمونها ومعانيها وأهميتها من كلا النوعين، الرسمي والشعبي، من الثقافة. ولكنني أعتقد أن الرموز المستوحاة من الثقافة الشعبية هي العنصر الأهم في تكوين الهوية الجماعية للشعب أو للأمة، وهي الجزء الأهم في الحفاظ على هذه الهوية وفي ضمان استمراريتها وتعزيزها وتثبيتها، وذلك لعدد من الصفات تتوفر في التراث الشعبي دون الرسمي. فالتراث الرسمي هو من صنع النخبة أو الخاصة وهو نتيجة تخطيط وتفكير، ولا ينبع بشكل عفوي من روح المجتمع، وهو كثيراً ما يكون علمياً منطقياً ينقصه التعبير العاطفي فلا يلهب العواطف ولا يستثير الهمم، وهو مألوف عادة للنخبة من المتعلمين والمثقفين وقد لا يتمكن من فهمه وتذوقه سوى تلك النخبة، وهو كثيراً ما يكون عالمياً فلا يتمكن من تمييز شعب عن شعب آخر أو مجتمع عن مجتمع آخر، وهو يحتاج إلى جهاز رسمي تقوم عليه عادة السلطة المركزية من حكومة أو دولة لنشره وتعميمه ونقله من جيل إلى جيل. أما التراث الشعبي فهو من صنع عامة الشعب، نابعٌ من روح الشعب ومن أحاسيسه وضميره، له انتشارٌ واسعٌ بين عامة الشعب، أسهل على الاستعمال والفهم والحفظ، يعبر عن العواطف والشعور الشعبي، قادرٌ على إلهاب عواطف عامة الشعب واستثارة هممهم، وهو ينتقل عبر الزمان والمكان من مجموعة إلى أخرى ومن جيل إلى جيل بعفوية وبساطة عن طريق المشافهة والمحاكاة والتقليد دون الحاجة إلى تدخّل أو تحكّم سلطة أو جهاز إدارة رسمي، ويمكن استعماله في مناسبات وأطر أوسع، وكثيرٌ من رموزه مادية ظاهرة ملموسة تسهّل التعبير عن هوية صاحبها ببساطة ووضوح، كالملابس الشعبية أو الأكلات الشعبية وما إلى ذلك. ويتكون التراث الشعبي من أمرين: رموز أو مواد يمكن تشبيهها بمفردات اللغة، واستراتيجيات أو خطط لاستعمال هذه الرموز أو المواد يمكن تشبيهها بقواعد وأصول استعمال المفردات لتكوين جملٍ مفيدة

وكلام مفهوم. وبذلك يكون التراث الشعبي دائماً جاهزاً للتعبير عن هوية مستعمِلِه ولتعريف الآخرين بمن هو وما هو وأين يقع ولاؤه، ولتمييزه لنفسه عن غيره من الفئات بسهولة وبساطة وعفوية لا يستطيع أن يباريها التراث الرسمي. ونحن هنا بصدد طرح خطط لاستعمال التراث الشعبي لتعزيز وتثبيت هوية فلسطينية جماعية. وكما قلنا فإن الرموز المناسبة لتعزيز هوية يجب أن تجمع بين جميع أفراد تلك الجماعة وتميزهم عن غيرهم. فهل لدينا من التراث الشعبي الفلسطيني ما يصلح لهذا الغرض؟ وإذا وجد فكيف نستعمله لهذا الغرض؟ وإذا لم يكن موجوداً ما يكفي منه لهذا الغرض فماذا يمكننا أن نفعل؟

انني أعتقد أن المهمة التي أمامنا صعبة جداً. فهناك أولاً صعوبة في الهوية الفلسطينية التي نريد أن نعززها، وهنالك ثانياً صعوبة في الرموز الفلكلورية أو الشعبية التي توازي الهوية الفلسطينية وتصلح لتعزيزها، وهناك ثالثاً صعوبة في إيجاد تطبيقات تنفيذية عملية لاستعمال الرموز المناسبة إن وجدت. ونحن لا نستطيع هنا أن نذكر جميع المشاكل والصعوبات، ولكن نستطيع أن نعطي أمثلة عليها لنعرف ما نحن بصدده. فقد قلنا مثلاً أن كل إنسان عضو في عدد كبير من الجماعات والتنظيمات الاجتماعية، وله هويات تتناسب مع هذه الجماعات، وتتنافس هذه الجماعات على ولاء الفرد وعلى هويته. والتشديد على هوية معينة أو على مستوى معين من هوية الفرد يضعف المستويات الأخرى ويقلل الاهتمام بها. والهوية الفلسطينية عند جميع الفلسطينيين تواجه منافسة شديدة على هوية هؤلاء الناس وولائهم من قبل وحدات أو مستويات أوسع من المستوى الفلسطيني وأضيق أو أصغر منها كذلك. فمن الهويات التي هي أوسع من الهوية الفلسطينية وتنافسها بشدة، مستوى القومية العربية، ومستوى الدين الإسلامي، ومستوى الأحزاب والتنظيمات السياسية ذات الأبعاد الإقليمية أو العالمية. وعلى المستويات التي هي أضيق منها تتنافس الهوية الفلسطينية مع التنظيمات والأحزاب السياسية المحلية، وتتنافس مع الهوية على مستوى الطائفة والقرية والحمولة والعائلة. والهوية الفلسطينية ليست فقط تتنافس على ولاء الفرد الفلسطيني مع هذه الوحدات أو المستويات كلها، بل إنها قد تكون من أضعف الهويات التي تتناوب الفرد الفلسطيني، إذ أنها أقلّها تبلوراً وصلابة، ورموزها الشعبية أقلها عدداً وتداولاً. وأهم الأسباب لذلك هو أن المستوى الفلسطيني هو مستوى مخلوق ليس له ماض عميق ولا رموز طبيعية عريقة ولا ثقافة ولا أمجاد خاصة به تجمع بين أفراده وتميزهم عن غيرهم. ذلك لأن "فلسطين" لم تكن موجودة لا في ضمير سكانها ولا في ضمير غير سكانها، إذ أنها لم تكن موجودة كوحدة سياسية – جغرافية – إدارية بحدودها التي نعرفها الآن في أي مرحلة من مراحل تاريخ الشرق الأوسط إلا بعد معاهدة سايكس بيكو التي عقدت سنة ١٩١٦ ووعد بلفور الذي أعطي سنة ١٩١٧، وبشكل خاص بعد وثيقة الانتداب البريطاني التي أقرت سنة ١٩٢٢. فقد خُلقت هذه الوحدة ووضعت حدودها من قبل الدول الأوروبية الاستعمارية بشكل اعتباطي لا يعتمد على حدودٍ موضوعية

واقعية، لا سياسية ولا ثقافية ولا عرقية ولا جغرافية. أما الوحدات أو المستويات التي كانت تكّون هويات أبناء هذه المنطقة فكانت مستويات العائلة والحمولة والقرية وربما اللواء أو الناحية أو تقسيم آخر كهذا، ثم ربما مستوى عربي ضعيف ومستوى إسلامي أقوى بكثير، ولم يكن ضمن هذه المستويات مستوى فلسطيني ولذلك عندما خلق هذا المستوى السياسي الاعتباطي لم يكن له في ضمير الناس الذين يعيشون ضمن حدوده أي تمثيل أو أي رموز شعبية أو رسمية تدعمه. وهذا المستوى مستوى الهوية الفلسطينية، ما زال يقاسي حتى الآن من هذا الوضع، لأن الهويات القومية لباقي الشعوب أو الأمم تعتمد إلى حد كبير جداً على مقومات ثلاث هي الدين واللغة والتاريخ، وبالمقابل فالهوية الفلسطينيةً محرومة من استعمال الدين الإسلامي واللغة العربية في تعزيز وتثبيت نفسها لأن هذه الرموز مشتركة مع باقي أبناء العالم الإسلامي والعربي، وكذلك فهي محرومة من استعمال رموز التاريخ العربي والإسلامي حتى أوائل القرن الحالي، إذ أن ذلك التاريخ مشترك بين جميع ورثة الدولة العربية الإسلامية ولا يميز الفلسطينيين عن غيرهم. وحتى المدة التي مرت منذ خلق هذه الوحدة في أوائل القرن الحاضر إلى الآن، لم تنجح كثيراً في تثبيت وتعزيز هوية فلسطينية واضحة المعالم. إن خلق هذه الوحدة السياسية اعتباطياً جاء في بداية موجة اليقظة القومية العربية عندما كان العرب يطمحون إلى إقامة دولة عربية موحدة في الشرق العربي كلّه، واعتبر خلق الوحدات السياسية التي هي الآن الدول العربية من قبل الدول الاستعمارية، كاعتداء وهدم لطموحات العرب والقومية العربية ومنعها من التحرر والخلاص من الاستعمار والاستعباد، ولذلك فإن معظم الفلسطينيين والعرب ككل رفضوا فكرة الهوية الفلسطينية.

ومع أن الفلسطينيين، ابتداءً من العشرينات حتى نهاية حرب ١٩٤٨، ويمكن أن نقول حتى نهاية حرب ١٩٦٧، اشتركوا في تاريخ وتجارب كانت تجمع بينهم وتميزهم عن غيرهم من أبناء الشعب العربي، إلا أنهم كانوا يدركون هذه التجارب بوعي وهوية عربية أكثر مما هي فلسطينية، لأنهم كانوا يرون أنفسهم كعرب يدافعون عن قطعة أو مساحة من العالم العربي اسمها فلسطين، وحتى نهاية حرب ٦٧ كان هناك صراع عربي – يهودي ولم يكن صراعاً فلسطينياً – إسرائيلياً. طيلة هذه المدة كانت هناك تجارب وتاريخ على المستوى الفلسطيني دون أن تكون هناك هوية فلسطينية واضحة ومقبولة. والحقيقة أن الهوية الفلسطينية تبلورت بشكل خاص أثناء حرب ١٩٤٨ وأثناء تجربة الشتات وما حل بالفلسطينيين من المصائب والمآسي بعد ذلك مباشرة. وتبلورت الهوية الفلسطينية بشكل واضح فقط في أوائل السبعينات، ونتيجة لذلك بدأ الفلسطينيون يتولون قضيتهم ويأخذون زمام أمورهم بأيديهم، وأصبح هناك طرف فلسطيني في القضية الفلسطينية، وأصبح الفلسطينيون يمرون بتجارب يعون بأنهم يقومون بها كفلسطينيين. ولكن في هذه المرحلة بالذات، وهي المرحلة التي تبلورت فيها الهوية الفلسطينية، كان الفلسطينيون في الداخل قد انسلخوا وانقطعوا عن باقي المجتمع الفلسطيني ولم يشتركوا مع

باقي الفلسطينيين في تجربة الرحيل واللجوء ومواجهة العالم العربي كفلسطينيين مقابل اللبنانيين أو السوريين أو الأردنيين أو وحدات وهويات عربية أخرى، بل استمروا في تجاربهم كعرب مقابل يهود وليس كفلسطينيين مقابل إسرائيليين أو كفلسطينيين مقابل أبناء الدول العربية الأخرى. ومع أن اتصال فلسطينيي ١٩٤٨ مع فئات أخرى من الفلسطينيين عادت نوعاً ما بعد حرب ١٩٦٧ إلا أنهم لم يبدأوا باكتشاف هويتهم كفلسطينيين إلا في النصف الثاني من عقد السبعينات وبعد يوم الأرض بالذات سنة ١٩٧٦ وجاء هذا التحول من عرب إلى فلسطينيين ببطء لكنه لم يتبلور ولم يكتمل بل توقف وتجمد في مرحلة مبكرة، وكان هذا التوقف والتعثر على حساب الهوية الفلسطينية ناتجاً عن سببين رئيسيين:

الأول: اندلاع الانتفاضة، وقد حاول فلسطينيو الداخل في بداية الانتفاضة مجاراة ومحاكاة الفلسطينيين في الضفة والقطاع ولكن لأسبابٍ عدة لم يتمكنوا من ذلك وأخذوا طريقاً مختلفة كلياً، وأصبح هناك فرق واضح جداً بين فلسطينيين في الضفة والقطاع ثائرين ومنتفضين ضد الاحتلال، وبين "عرب الداخل" وهم مواطنون إسرائيليون يتعاطفون مع الفلسطينيين الحقيقيين الثائرين في الضفة والقطاع.

والثاني: هو مطالبة المنظمة والفلسطينيين في الشتات وفي الضفة والقطاع بحل الدولتين ثم بداية الحديث عن محادثات السلام والإدارة الذاتية والكيان الفلسطيني المستقل، والإيحاء لعرب الداخل من قبل المنظمة والقيادات الفلسطينية في الخارج وفي الأراضي المحتلة بأن ليس لهم قضية وليس لهم دور أو دخل فيما يجري إلا من خلال عملهم كإسرائيليين من داخل الأطر الإسرائيلية. فشعر عرب الداخل كأنهم ليسوا فلسطينيين حقيقيين، وأن لا علاقة تربط مستقبلهم بمستقبل باقي الفلسطينيين، وأن عليهم أن يتدبروا أمورهم داخل إسرائيل بأنفسهم وأن "يقلعوا شوكهم بأيديهم". ويمكن أن نلخص هذا التسلسل بالنسبة لفلسطينيي الداخل منذ العشرينات حتى الآن بأنهم كانوا جزءاً حقيقياً من الشعب الفلسطيني عندما لم يكن هناك هوية فلسطينية واضحة ووعي فلسطيني واضح بتلك الهوية، وبالعكس انفصلوا وانقطعوا عن الشعب الفلسطيني وعن تجاربه عندما أصبحت هناك هوية فلسطينية مبلورة نوعاً ما ووعي فلسطيني لتلك الهوية.

بذلك يمكن أن نقول أن مسيرة تاريخ الشرق العربي والصراع العربي الإسرائيلي والفلسطيني الإسرائيلي لم يسمح لفلسطينيي الداخل ببلورة هوية فلسطينية صلبة، بل بقي المستوى الفلسطيني من هويتهم هشاً وضحلاً. وزاد في ضعف هذا المستوى من هويتهم عدد من الظروف والأسباب التي دفعت في نفس الاتجاه، منها أن هوية الإنسان لا تعيش ولا تستمر في فراغ بل تتطلب الاعتراف والتعزيز من قبل الآخرين، وبالنسبة لفلسطينيي الداخل فإن المستوى الفلسطيني من هويتهم لم يلق أي اعتراف أو تعزيز من العالم الخارجي، بل بالعكس لقي الرفض والنقض والتنكر لا من قبل الإسرائيليين وحدهم بل من قبل الفلسطينيين في الضفة

والقطاع والشتات ومن قبل منظمة التحرير الفلسطينية ومن قبل العالم العربي كله. كذلك فإن السلطات الإسرائيلية اتخذت منذ البداية سياسة رسمية تنكر على الفلسطينيين المواطنين فيها المستوى الفلسطيني من هويتهم بينما تشجع وتعزز مستويات أخرى على حساب المستوى الفلسطيني مثل المستوى الطائفي والقبلي والحمائلي والعائلي والمحلي وكل ما أمكن من المستويات أو الهويات التي من شأنها أن تؤدي إلى تقسيمهم وشرذمتهم ومنعهم من تكوين فئة قومية موحدة. فقد كانت إسرائيل تلجأ في سبيل ذلك إلى الأساليب السياسية والاقتصادية، ويظهر أنها في المدة الأخيرة بدأت تلجأ إلى الأساليب الثقافية والتراثية من أجل تفتيت المجتمع الفلسطيني في إسرائيل وتعزيز الهويات الفئوية داخله، ومن ذلك دعم فرق الدبكة والرقص والموسيقى الشعبية والمهرجانات الفلكلورية والندوات والمؤتمرات للتراث الشعبي. كذلك مما يضعف أو يقلل التمسك برموز الهوية الفلسطينية بين السكان العرب في إسرائيل أن تلك الرموز قد تقلل من إمكانيات النجاح والتقدم في الحياة العملية اليومية وفي الصراع من أجل لقمة العيش. وأخيراً يجب أن نذكر أن بعض العناصر السلبية قد تدخل هوية الأفراد نتيجة تأثر هؤلاء الأفراد برأي أو نظرة الآخرين إلى ذلك المستوى من هويتهم، ووجود هذه العناصر السلبية قد تؤدي إلى كره الذات والشعور بالدونية وتجربة الفرار والابتعاد عن تلك الهوية. هذا طبعاً ما حدث ويحدث ويظهر جلياً بين الشعوب المستعمرة نتيجة تأثرها بنظرة المستعمرين إليها، وهذا ما حدث للكثيرين من العرب نتيجة استعمارهم من قبل الأتراك ثم الدول الأوروبية الاستعمارية لمدة تزيد على أربعة قرون. وينطبق ذلك بشكل خاص على الفلسطينيين في الداخل نتيجة الاستعمار البريطاني خلال فترة الانتداب، ثم العيش بين الإسرائيليين وتحت حكم السلطات الإسرائيلية منذ سنة ١٩٤٨، ونتيجة إخضاعهم للدعاية وغسل الدماغ من قبل الرأي العام الإسرائيلي والرسمي للهوية العربية بشكل عام والفلسطينية بشكل خاص. أضف إلى ذلك أن العالم العربي ككل والفلسطينيين منهم بشكل خاص، وفلسطينيي الـ ٤٨ بشكل أخص، ونتيجة لمئات السنين من الاستعمار والتجهيل الناتج عن طمس المستعمر المقصود للتراث العربي الإسلامي، وعن فرض المستعمِر لغته وثقافته على الشعوب المستعمرة، نتيجة لذلك كله فإنهم يجهلون تاريخهم وماضيهم وتراثهم الذي منه تنبع رموز هويتهم.

نحن الفلسطينيون لسنا الوحيدين الذين وجدنا أنفسنا في أوضاع كهذه، بل هناك الكثير من الشعوب والجماعات الإثنية والأقليات التي وجدت نفسها في ظروف مشابهة. والحقيقة أن هذه الجماعات، أي الجماعات والشعوب المحتلة والمستعمرة والمستضعفة والتي فرضت عليها ثقافات وهويات غير ثقافتها وهويتها، هي التي تحتاج إلى استعمال الفلكلور والرموز الشعبية لتثبيت وتعزيز هويتها والدفاع عن ذاتها وجوهرها الثقافي والمعنوي. إن الشعوب والجماعات القوية المتسلطة الواثقة من ذاتها ومن هويتها لا حاجة لها لاستعمال هذه الرموز، إذ لا حاجة لها للدفاع عن هويتها، ولديها عادة ما يكفيها من الرموز الرسمية كالعَلَم والنشيد الوطني والجيش

ورموز السلطة الأخرى مما يغنيها عن اللجوء إلى الرموز الشعبية. والحقيقة أن علم الفلكلور ككل نشأ بين الشعوب والجماعات التي كانت محتلّة أو مستعمرة وكانت هويتها مهددة، فلجأت إلى جمع أو خلق رموز تراثية كي تساعدها في تعزيز هويتها وفي حشد طاقاتها الإنسانية والمعنوية من أجل الانطلاق نحو تحررها واسترداد كيانها. وتعتبر فنلدا المثال الكلاسيكي للارتباط الوثيق بين النضال من أجل التحرر من الاحتلال والاستعمار الأجنبي من جهة والاهتمام بتراثها الشعبي القومي من جهة أخرى. وكانت فنلندا قد تعرضت للاحتلال السويدي في أواخر القرن السابع عشر، وحاول السويديون فرض لغتهم على الفنلنديين وطمس كل معالم الثقافة الفنلندية، وما كاد الاحتلال السويدي يزول حتى جاء الاحتلال الروسي فلجأ الفنلنديون إلى العمل على إحياء تراثهم الشعبي وعاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم وأمجادهم من أجل المحافظة على شخصيتهم، ومن أجل حشد طاقات أبناء شعبهم للتخلص من الاحتلال الأجنبي. ومنذ ذلك الوقت حصلت حالات كثيرة في أوروبا وخارج أوروبا واكبت فيها الحركةُ الفلكلورية حركة النضال من أجل التحرر من الاستعمار أو الاحتلال ومن أجل بناء كيانٍ قومي وهوية مستقلة.

أستطيع لذلك أن أقول أنه في بداية تكون علم الفلكلور، في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، لم تكن دراسة مادة الفلكلور من أجل ذاتها بل بغرض دعم أهداف وتطلعات سياسية وقومية وأيديولوجية لدى بعض الشعوب التي كانت تسعى للتحرر، وعندما لم تكن هذه الشعوب تجد من التراث الشعبي ما يفي بالغرض المطلوب، أو عندما لم يكن تراثها الشعبي من النوعية المطلوبة، كانت تقوم بخلق التراث والرموز التراثية التي كانت تحتاجها، فخلقت تاريخاً وأمجاداً وبطولات تتناسب مع حاجتها، وخلقت ملاحم شعبية وقصص وأساطير وأغاني شعبية تتحدث عن ذلك الماضي وعن ذلك التاريخ وعن تلك الأمجاد والبطولات، وخلقت لها شخصية وطنية جماعية ذات صفات تميزها عن الشعوب الأخرى المجاورة لها، خصوصاً عن صفات الشعوب التي كانت تستعمرها أو تحتلها. وكانت الرموز التراثية التي خلقها أبناء مثل هذه الشعوب عبارة عن جسور تصل بين ماض خيالي مجيد ومستقبل مشرق يتصف بما يتمنونه وما يطمحون إليه من التحرر والاستقلال.

أن الماضي بالنسبة للشعوب ليس في الحقيقة ماض، أي أنه لا يموت بل يستمر ويمتد إلى الحاضر ومنه إلى المستقبل. والماضي ليسً عنصراً حيادياً بالنسبة لهوية وأيديولوجية الشعوب، إذ أن الماضي هو السلطة التي تبرر الحاضر والمستقبل وتحكم على نوعيته. وليس هناك شعب واحدٌ في العالم يهمل تاريخه أو يعامله كعنصر محايد، بل أن جميع الشعوب تراجع تاريخها وتطوره، وتغيره وتغربله وتضيف إليه بما يتناسب مع حاضرها ومع طموحاتها المستقبلية. والحقيقة أن جميع الشعوب تقريباً تلجأ إلى حيلة فكرية أو نفسية في التعامل مع ماضيها، وهي أن تأخذ أيديولوجيتها وأهدافها القومية والسياسية في الحاضر والمستقبل ثم

تسقط هذه الأيديولوجية والأهداف والطموحات على الماضي، ثم تعود فتستعمل الماضي لتبرير الحاضر وللتحضير للمستقبل.

هذا النمط من "اختراع" التراث والتقاليد وربطه بالماضي واستعماله للتأثير على الحاضر والمستقبل، قد أصبح نمطاً عالمياً، وأصبح يكوّن القاعدة وليس الاستثناء في سلوك الشعوب، خصوصاً في ظروف العالم الصناعي الحديث الذي يتصف بالتغير السريع وبالاتصال والاختلاط المتبادل بين الشعوب. فقد بالغ الإسرائيليون بشكل خاص في اختلاق الماضي من أجل التأثير على الحاضر والمستقبل، والحقيقة أنهم لم يكتفوا باختلاق الماضي واستعماله لخلق تراث لهم بل أنهم لجأوا إلى سرقة عناصر تراث الشعوب الأخرى، خصوصاً بعض شعوب شرق أوروبا والعالم العربي، فاستعملوا تلك العناصر رموزاً للهوية الإسرائيلية.

يظهر من تجارب الشعوب الأخرى أن الرموز التراثية لا تحتاج إلى أن تكون بالضرورة صحيحة وحقيقية، بل كل ما تحتاجه هو أن يتقبلها أبناء الشعب ويتفاعلون معها، وأن تؤدي الهدف المطلوب منها من حيث توحيد المجتمع وتعزيز الهوية وتمييزها عن غيرها. وإذا كانت الهوية الفلسطينية هي في الحقيقة من الضعف كما وصفت سابقاً، فإن ترك الأمور تجري في أعنتها، أو مجرد إلقاء الكلمات وكتابة المقالات في إطراء مناقب وفضائل التراث، سوف لا توصلنا إلى الهدف المنشود. أي أن هناك حاجة لمشروع جدي وطويل المدى، أضع هنا ملامحه الأولية، على أمل أن نتعاون جميعاً بوضع تفاصيله ثم في تنفيذه. وسيتكون هذا المشروع كما أراه من زاوية نظري الحالية من أربع عمليات متداخلة وهي:

١– إيجاد الرموز.

٢– شحن هذه الرموز.

٣– تعميم هذه الرموز على أفراد المجتمع.

٤– إيجاد استراتيجيات تمكن أفراد المجتمع من تداول هذه الرموز.

## أولاً: عملية إيجاد أو توفير الرموز

لقد بدأنا، نحن الفلسطينيون، بخلق بعض الرموز الشعبية التي تشير إلى الهوية الفلسطينية على المستوى الفلسطيني ككل، وقد عملنا ذلك بشكل عفوي. مثلاً: الحطة الفلسطينية البيضاء مع النقط الزرقاء فيها، التي أصبحت ترمز إلى الهوية الفلسطينية لدى الفلسطينيين أنفسهم وفي جميع نواحي العالم تقريباً، فهي في الحقيقة ليست فلسطينية في أصلها، إذ أنها لم تجمع في أي وقت في الماضي بين الفلسطينيين كلهم ولم يَستعمل كل الفلسطينيين ولا معظمهم هذه الحطة، وفي

الوقت ذاته لم تكن يوماً تميزهم عن غيرهم، فقد استعملها بعض الفلسطينيين كما استعملها عرب آخرون من جميع أنحاء العالم العربي. ولكننا الآن نرى أن الفلسطينيين يستعملونها كرمز لهويتهم. وهنالك رمز آخر وهو الثوب الفلاحي للنساء. فقد أصبح الثوب الفلاحي أيضاً رمزاً للهوية الفلسطينية في أعين الفلسطينيين وباقي العالم، والحقيقة أن الثوب الفلاحي المستعمل كرمز للهوية الفلسطينية وجد في الأصل في المنطقة الممتدة من رام الله حتى بيت لحم فقط، ولكن الفلسطينيين عمموه بحيث أصبح رمزاً للهوية الفلسطينية ككل.

قلنا أن هذه الرموز، نتيجة الحاجة إليها، خلقت بشكل عفوي. ولكن نتيجة للحاجة إلى عدد أكبر بكثير من الرموز لتثبيت وتعزيز الهوية الفلسطينية، ونظراً لقلة المتوفر منها حالياً كما وضحنا ذلك سابقاً، ونظراً للخطر الذي يحيق بالهوية الفلسطينية خصوصاً عند بعض مجموعاتها مثل عرب الداخل، وأسوة بالشعوب الأخرى التي وجدت نفسها في ظروف تشبه ظروفنا، واقتداءً بما صنعته هذه الشعوب وكما وضحنا ذلك سابقاً، فإنني أرى أن يقوم عدد من الأكاديميين والمثقفين والقياديين بخلق الرموز الشعبية التي نحتاجها. ولكي تفي الرموز التي نصنعها بغرضنا وأهدافنا يجب أن تتوفر فيها الصفات التالية:

أ. أن تميزهم عن غيرهم، أي أن لا تتوفر هذه الرموز عند غير الفلسطينيين.

ب. أن يكون الفلسطينيون واعين إلى أن هذه الرموز تمثلهم.

ت. أن يكون لدى العالم الخارجي، أي لدى غير الفلسطينيين، وعي بأن هذه الرموز تمثل الفلسطينيين.

ث. أن تكون هذه الرموز قدر الإمكان واضحة ملموسة بحيث يسهل على الفلسطيني التعبير عن هويته وعن تميزه من خلالها، ويسهل على غير الفلسطيني ملاحظة ما يميز الفلسطيني عن غيره.

ج. أن يكون فيها عناصر استمرارية تربط الماضي بالحاضر.

ح. أن تتطلب التكرار، وأن ترتبط بها طقوس أو سلوك مقنن يجري تكرارها.

خ. ن تكون رمزية، أي أن لا يكون لها استعمالات عملية وظيفية يومية بل تكون استعراضية وتشير إلى معان وأشياء معنوية أوسع من الرموز نفسها.

د. أن تكون إيجابية، أي أن تكون قادرة على إشعار الفلسطيني بالاعتداد والاعتزاز بعضويته في هذه الهوية.

ذ. أن تدعم الهدف الأيديولوجي الأساسي للمشروع ككل من حيث تثبيت وتعزيز الهوية على المستوى الفلسطيني.

هذه بعض المواصفات التي يجب أن تتوفر في رموز الهوية. ولكن من أين نستقي هذه الرموز؟ ما هي المصادر التي نأخذ منها هذه الرموز؟ اقتداء بما عملته الشعوب الأخرى في ظروف مثل ظروفنا، هنالك عدة مصادر يمكننا أن نلجأ إليها في حالة الرموز الفلسطينية. وبشكل عام نقول أن رموز الهوية تأتي عادة من الماضي، من تاريخ المجتمع وتجاربه، ولكن هذا الماضي يجب أن يتناسب مع حاجات الحاضر وطموحات المستقبل. ويمكن أن نقول ذلك بطريقة أخرى: علينا أن نسقط حاجات الحاضر الفلسطيني وطموحات المستقبل الفلسطيني على الماضي، ثم نستعمل هذا الماضي ليبرر الحاضر ويضيء خطوات المستقبل، وبذلك يرتبط الماضي بالحاضر والمستقبل. ويكون الخيط الذي يستمر من الماضي عبر الحاضر ثم إلى المستقبل هو جوهر أو روح الهوية الفلسطينية المقصودة. وهذه بعض نواحي الماضي التي يجدر بنا الاستفادة منها:

١. أن نستولي على بعض الرموز العربية العامة الموجودة حالياً ونحتكرها للهوية الفلسطينية، أي كما فعلنا مع الحطة.

٢. أن نأخذ بعض الرموز الخاصة ببعض نواحي فلسطين، أو بعض مدنها أو ألويتها أو مناطقها، ثم نعمم تلك الرموز بحيث تصبح رموزاً للهوية الفلسطينية ككل بدلاً من أن تبقى رموزاً جزئية أو محلية، وذلك ما فعلنا مع الثوب الفلاحي الذي ذكرناه سابقاً.

٣. التجارب الفلسطينية والنضال الفلسطيني منذ أوائل العشرينات وحتى نهاية حرب ١٩٤٨ اشترك فيها جميع الفلسطينيين، أي أن إطارها كان مشتركاً، ولذلك فهي تصلح لاستلهام الكثير من الرموز المشتركة على المستوى الفلسطيني. كذلك يصلح الكثير من البطولات الفردية أو الجماعية التي قام بها الفلسطينيون منذ ١٩٤٨، وخصوصاً منذ ١٩٦٧ حتى الآن.

٤. أرض فلسطين، بلادنا، بجميع أجزائها وتضاريسها ومواقعها الجغرافية ومدنها وقراها وجبالها وأنهارها، هي ملك للشعب الفلسطيني ككل، وتصلح لاستيحاء الكثير من الرموز للهوية الفلسطينية ككل.

٥. أسلوب الحياة في القرية الفلسطينية، خصوصاً ما قبل ١٩٤٨، وكل ما يتعلق بذلك الأسلوب للحياة من زراعة وفلاحة وحقول ومحاصيل، كل أجزاء ذلك الفردوس المفقود، تكون رموزاً غنية وصالحة.

٦. بعض الرموز الدينية المتعلقة بقدسية أرض البلاد وبعض مواقعها ومدنها، للمسلمين والمسيحيين، ومقامات الأولياء والأنبياء المدفونين فيها والعادات والتقاليد المرتبطة بذلك.

٧. تبني واحتكار بعض مراحل التاريخ العربي وتاريخ المنطقة ككل كتاريخ فلسطيني واستقاء الرموز منها، مثل مرحلة الكنعانيين وجميع نواحي حضارتهم، وكذلك مرحلة الحروب الصليبية وصلاح الدين وقواده والمعارك والبطولات التي حصلت أثناءها واستشهاد قوادها وقبورهم ومقاماتهم وأضرحتهم.

٨. وأخيراً يمكن خلق أبطال وبطولات، وحتى خلق معارك وحروب ومراحل تاريخية من الخيال شرط أن تتناسب مع الهدف والروح المقصودة.

هذه بعض المراحل والحقب والطرق والتي يمكن أن نوفر عن طريقها الكثير من الرموز المقنعة للهوية الفلسطينية. ولا أستطيع الآن أن أصيغ الرموز نفسها، ولكنني أضع الإطار النظري الذي من شأنه أن يسهل صياغتها. وقد ذكرنا حتى الآن المواصفات التي يجب أن تتوفر في هذه الرموز والمصادر التي يمكن أن تُستقى منها. وفيما يلي بعض المواضيع التي أرى من المناسب أن تدور حولها معظم هذه الرموز: أبطال، بطولات، معارك، قادة، شهداء، عظماء، مشاهير، علماء، كتاب، ثورات، انتفاضات، تضحيات، مدن، قرى، مواقع جغرافية، أحداث تاريخية، صفات جماعية فلسطينية، أخلاق جماعية، طرق سلوك جماعية، شخصية وطنية جماعية، ملابس فلسطينية، طعام فلسطيني، لهجة فلسطينية، أعياد فلسطينية، رقص فلسطيني، غناء فلسطيني، بناء فلسطيني، أثاث فلسطيني، ماضي فلسطيني، عصر ذهبي فلسطيني، تاريخ فلسطيني، قضية فلسطينية، وغير ذلك.

## ثانياً: شحن الرموز

أعني بذلك أن رموز الهوية لكي تؤدي وظيفتها لا يكفي أن تُقدّم بشكل موضوعي محايد، بل يجب أن تكون مشحونة أو معبأة إيجابياً، أي أن تستثير في الفلسطيني عواطف قوية إيجابية، ومعاني إيجابية كذلك. ويجب أن تصاغ الرموز بصيغة فنية جميلة وتعطي صوراً عاطفية مؤثرة، وتستثير بأصحابها الثقة والاعتزاز بهويتهم وبموضوع الرمز، وتستثير حميتهم وتبعث فيهم روح التعاضد والتكاتف مع باقي أعضاء تلك الهوية، وتبعث فيهم روح التضحية من أجل حفظ تلك الهوية والدفاع عنها. ويجب أن تكون هذه الرموز قادرة على تمكين الفلسطيني من توصيل معاني ومفاهيم عن هويته، ليوصل تلك المعاني والمفاهيم لنفسه وللفلسطينيين الآخرين ولغير الفلسطينيين ممن يتفاعل معهم مباشرة وللعالم أجمع أو إلى من يهمه الأمر. ومن المعاني التي من الضروري والمهم أن يستطيع الفلسطيني أن يقولها من خلال الرموز التي هي التراث الشعبي ما يلي:

الشعب الفلسطيني شعب واحد أينما تواجد؛ فلسطين هي الوطن الأم لهذا الشعب، فيها تكون واكتسب شخصيته الوطنية وصفاته ومميزاته؛ لهذا الشعب ماض عريق وتاريخ مجيد، فهو حي وموجود في الحاضر وله طموحات وطنية وقومية لا بد

أن تتحقق؛ نحن جزء مميز من أمة كبيرة ومجيدة؛ نحن نمتاز عن الآخرين بصفاتنا التي هي كذا وكذا؛ العالم كله يعرف أننا نمتاز بصفاتنا ومميزاتنا التي هي كذا وكذا؛ أنا عضو من هذا الشعب أحمل صفاته ومميزاته، وأنا أعتز وأفتخر بذلك.

هذه بعض العواطف والمعاني والمفاهيم التي يجب أن يعبر عنها التراث الشعبي الفلسطيني كي يصح استعماله لتعزيز الهوية الفلسطينية.

## ثالثاً: التعميم أو التعريف بالرموز

بعد أن يقوم الأكاديميون والمثقفون وقادة الفكر بتوفير الرموز الفلكلورية بما يتناسب مع المواصفات التي ذكرناها حتى الآن ومن المصادر التي تحدثنا عنها، يجدر بهم أن يضعوها في صيغ يمكن إيصالها للجمهور، وبعض هذه الصيغ قد تكون ما يلي:

كتب، مقالات، محاضرات، ندوات، مؤتمرات، متاحف، معارض، صياغة ملاحم وقصص حول كل المواضيع التي ذكرناها، صياغة أناشيد وأغاني، أعمال فنية مستوحاة من هذه الرموز أو تدور حولها، وضع هذه الرموز بشكل روايات، تمثيليات، أشرطة صوتية مسجلة، أشرطة فيديو، أفلام، مسلسلات، حكايات للأطفال، أغاني وأناشيد للأطفال، حزازير للأطفال، ألعاب ودمى وأدوات للأطفال، طُرف وقصص مضحكة، أدوات لزينة البيت، أثاث بيت، تصميم عمار، تصميم شوارع وأحياء ومدن أو قرى، غير ذلك من الصيغ أو الصور الممكنة.

## رابعاً: استراتيجيات لاستعمال الرموز الفلكلورية

إذا بقيت الرموز الفلكلورية التي تحدثنا عنها، والتي يكون قد وفرها المثقفون والأكاديميون وأصحاب الفكر وصاغوها بالقوالب والصيغ التي ذكرناها، في صيغها وقوالبها المذكورة، فإنها ستبقى ملكاً للطبقة المثقفة والنخبة فقط، وبصيغها وقوالبها هذه سوف لا تساعد أفراد الشعب عامة في تعزيز هويتهم، وهو الهدف الأساسي من هذا المشروع. لذلك يجب خلق أساليب ومناسبات وأطر يستطيع من خلالها أن يقوم أفراد الشعب باستعمال هذه الرموز أو هذا الفلكلور للتعبير عن هويته وتوصيل مفاهيم تلك الهوية إلى باقي العالم، ولتعزيز مفاهيم تلك الهوية عند بعضهم البعض. وقد لا يكون الأكاديميون والمثقفون الذين قاموا بخلق هذه الرموز وصياغتها هم في هذه المرحلة أفضل الناس لمتابعة المسيرة، بل قد يكون الأفضل أن تحال الأمور للمنظرين الأيديولوجيين ورجال السياسة ورجال العلاقات العامة والدعاية والإعلام من أجل خلق المناسبات والأطر لاستعمال الفلكلور. وأذكر فيما يلي بعض هذه المناسبات والأطر التي تحضرني:

- إنشاء أعياد واحتفالات ومناسبات يلبس فيها الجميع ملابس وطنية فلسطينية، وتقدم فيها أطعمة شعبية فلسطينية.

- مناسبات واحتفالات وأعياد أثناء شهر رمضان مثلاً، أو الأعياد الإسلامية والمسيحية، يقدم فيها فقط نوع طعام يعرف بأنه الطعام الوطني الفلسطيني.

- إقامة مهرجانات يتنافس فيها حدّاية وبداعات في تأليف أغاني حول الرموز التي ذكرناها، وتسجل على أشرطة صوتية أو أشرطة فيديو وتسوّق.

- أمسيات تقدم فيها ملاحم تكون قد ألفت بلهجة عامية فلسطينية على نظام الأغاني الشعبية الفلسطينية تشيد بالتاريخ والأمجاد والبطولات الفلسطينية، وتوضع هذه على أشرطة وتعمم وتسوق.

- مهرجانات يقام فيها مسابقات في الغناء الشعبي، في القصص الشعبي بأنواعه، في الحزازير، في معرفة الأمثال في الموسيقى الشعبية، وغير ذلك من ألوان التراث الشعبي.

- إقامة ليالي تكون فيها سهرات مع قصاصين شعبيين، مهرجانات واحتفالات فلكلورية دورية في القرى والمدن المختلفة، مثلاً كل أسبوعين أو كل شهر في قرية، وتكون على نمط المهرجانات التي كانت تقام في رام الله والبيرة في أواخر السبعينات.

- أيام خاصة للأطفال تقدم فيها قصص شعبية وحزازير وألعاب وأغنيات وأناشيد.

- تكوين فرق في القرى والمدن المختلفة للدبكة الشعبية الفلسطينية، وللغناء الشعبي الفلسطيني، ولتمثيل روايات شعبية فلسطينية.

- تكوين لجان وجمعيات في كل قرية ومدينة للحفاظ على التراث الشعبي الفلسطيني وأرشفته، وبشرك في هذه اللجان والنوادي عامة أفراد المجتمع في الجمع والتوثيق، وحتى لو لم تتمكن هذه اللجان من إنجاز أي شيء في حقل التراث فوجودها بحد ذاته يكون هو الرسالة.

- إنشاء أنواع حفلات أعراس وحفلات زفاف فلسطينية يكون فيها تعبير عن هوية فلسطينية، وكما نجد الآن عرسا دينيا أو عرسا غربيا أو افرنجيا فمن الممكن إيجاد صيغة عرس وطني، ومثل ذلك حفلات من نوع وطني فلسطيني للمناسبات الأخرى كالخطبة والطهور وأعياد الميلاد.

- استعمال خارطة فلسطين كرمز للهوية الفلسطينية كما تستعمل الآن ولكن بتوسع، كأن تستعمل على دبوس ربطة للرجال أو دبوس صدر للنساء أو على شراشيب العقال من الخلف واستعمالات أخرى ممكنة.

- استعمال ملصقات للسيارة بصورة خارطة فلسطين أو يكتب عليها "أنا فلسطيني" أو "أنا كنعاني".
- عمل أزرار توضع على قبة القميص أو قبة الجاكيت يكتب عليها "أنا فلسطيني" أو "أنا كنعاني".
- عمل الزخارف وأدوات الزينة وأثاث للبيت بأنماط تعرف بأنها فلسطينية.

ولا شك أن هناك أساليب أخرى كثيرة سيقترحها زملاء آخرون.

# المراجــع

# المراجــع

## المراجع باللغة العربية


أبو هدبا، عبد العزيز. "الجامعة العربية والفنون الشعبية" مقال في حلقتين، **جريدة الشعب**، ١٧ و٢٤ أيار ١٩٩٠، القدس.

ــــــــ. "مراحل الاهتمام بالتراث الشعبي الفلسطيني من الاستشراق إلى العمل الوطني" مقال في أربع حلقات، **جريدة الشعب**، تموز ١٩٩٠، القدس.

أحمد، عباس. "الأسرة المتغيرة في مجتمع الإمارات المتحدة". بحث مقدم لندوة "الأسرة المتغيرة في الشرق الأوسط"، عمان، الأردن، ١٦-١٨ كانون أول ديسمبر، ١٩٨٩.

بدارين، هاني. "الحركة الفلكلورية الفلسطينية: مسيرة تاريخية حافلة بالعطاء". **جريدة الفجر**، ١/٧/١٩٩٠.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

البرغوثي، عبد اللطيف. "ملامح الأغنية العربية الفلسطينية وقضايا دراستها"، محاضرة ألقيت في مركز تدريب المعلمين برام الله في ٢٧/١٠/٧٥، مقتبسة من (١٦:١)١٩٧٥

ــــــــ. **بين التراث الرسمي والتراث الشعبي**. جامعة بيرزيت: مركز الوثائق والأبحاث ، أبحاث متفرقة رقم ٥، ١٩٨٥.

ــــــــ. "الأغاني الفلسطينية المناضلة". **عالم الفكر**، المجلد الثامن عشر – العدد الثاني، ١٩٨٧.

تركي، ثريا وهدى زريق. " تغير القيم في العائلة العربية". **المستقبل العربي**، العدد ٢٠٠، تشرين أول ١٩٩٥.

تماري، سليم. "تحول المجتمع الفلسطيني: التشرذم والاحتلال". في جماعة من الباحثين الفلسطينيين والنرويجيين. **المجتمع الفلسطيني في غزة والضفة الغربية والقدس العربية: بحث في الأوضاع الحياتية**. الفصل الأول، ص ١٧-٣٠. مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤.

جامعة الدول العربية. **حلقة العناصر المشتركة في المأثورات الشعبية في الوطن العربي**. القاهرة ١٣ – ٢٠ تشرين أول ١، ١٩٧١.

الجوهري، محمد. **علم الفولكلور**، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار المعارف ، ج.م.ع.، ١٩٨١.

حداد، منعم. "التراث الفلسطيني بين الطمس والأحياء". محاضرة ألقيت أثناء "أسبوع الثقافة الفلسطينية" لندن ٢٧-٣٠/ ١١/ ١٩٨٤.

حمامي، ريمة. "النساء في المجتمع الفلسطيني". في جماعة من الباحثين الفلسطينيين والنرويجيين. **المجتمع الفلسطيني في غزة والضفة الغربية والقدس العربية: بحث في الأوضاع الحياتية**،. الفصل العاشر، ص ٣١٩-٣٥١. مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤

ربيع، وليد. "اثر ظهور المبدأ القومي والحركة الرومانسية على نشأة علم الفلكلور". **التراث والمجتمع**، المجلد الأول، العدد الثاني، ١٩٧٤، ص ٩ - ٢٩.

زريق، هدى وفريدرك شورتر. "التركيب الاجتماعي للأسر المعيشية في مدن عربية: القاهرة - بيروت - عمان". **المستقبل العربي**، العدد ١٤٢، ١٩٩٠.

الزغل، علي. "التغير في السلطة الأسرة الأردنية". منشورات جامعة اليرموك، ١٩٨٩.

ـــــــ."الآثار الاجتماعية لهجرة الزوج الريفي، منفردا، عن عائلته". **مجلة دراسات**، المجلد ١٧، العدد٣، ١٩٩٠.

سرحان، نمر. **إحياء التراث الشعبي**. ، عمان: دار فيلادلفيا. (د.ت).

شاهين، زينب. "المرأة والتغير الأسري في المجتمع العربي". بحث مقدم في ندوة: "الأسرة المتغيرة في الشرق الأوسط"، عمان - الأردن، ١٦- ١٨/ ١٢/ ١٩٨٩.

شرابي، هشام. "العائلة والتطور الحضاري في المجتمع العربي". **الثقافة العربية**، العدد ١٤، كانون ثاني، ١٩٧٤.

ـــــــ. **مقدمات لدراسة المجتمع** العربي. القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥.

عباس، شبلاق (محرراً). **الفلسطينيون في أوروبا: إشكاليات الهوية**. رام الله: مركز "شمل" ومؤسسة الدراسات المقدسية ، ٢٠٠٥.

عبد الجواد، صالح. "تطور النضال الفلسطيني". محاضرة قدمت أثناء مؤتمر "أربعون عاماً على النكبة وواحد وعشرون عاماً على الاحتلال"، مركز إحياء التراث العربي، الناصرة ١-٣ تموز ١٩٨٨.

عثمان، إبراهيم. "التغيرات في الأسرة الحضرية في الأردن". **مجلة العلوم الاجتماعية**، مجلد ١٤، عدد ٣، ١٩٨٦.

عزام، إدريس. "أثر التهجير على الأسرة الفلسطينية: دراسة استطلاعية وصفية على عينة من المهجّرين الفلسطينيين المقيمين في الأردن". **مجلة العلوم الاجتماعية**، مجلد ١٤، عدد١ ، ١٩٨٦.

علان، ربيحة. **من القرية الى المخيم**. جمعية انعاش الاسرة، البيرة: مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني. ٢٠٠٧.

علقم، نبيل. **مدخل لدراسة الفولكلور**. البيرة: جمعية إنعاش الأسرة، ١٩٧٧.

ـــــــــ. "نحن وتراثنا الشعبي: كيف تعاملنا وكيف يجب أن نتعامل معه". ورقة بحث قدمت في مؤتمر القدس العالمي للتراث الشعبي الفلسطيني ١٦-٢٢ آب ١٩٨٧، القدس.

كناعنه، شريف. **التغير والاستمرارية: دراسات في تأثير الاحتلال على المجتمع العربي الفلسطيني**. القدس: جمعية الدراسات العربية، ١٩٨٢.

ـــــــــ. **ملامح المادة الفولكلورية**، (أبحاث متفرقة رقم ٢). جامعة بيرزيت: مركز الوثائق والأبحاث، ١٩٨٥.

ـــــــــ. **الدار دار أبونا: دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني**. القدس: مركز القدس للدراسات الفلسطينية، ١٩٩٢.

ـــــــــ. **الشتات الفلسطيني: هجرة أم تهجير**؟. رام الله: مركز "شمل"، ٢٠٠٠.

ـــــــــ. **من نسي قدمه تاه: دراسات في التراث الشعبي والهوية الفلسطينية**. عكا: مؤسسة الأسوار، ٢٠٠٠.

ـــــــــ. "دور المرأة في أساطير الانتفاضة". في كتاب - **الدار دار أبونا**، القدس: منشورات مركز القدس للدراسات الفلسطينية ، ١٩٩٢.

كناعنة، شريف وآخرون. **الإنجاب والطفولة**. البيرة: جمعية إنعاش الأسرة، ١٩٨٤.

لوري، براند. **الفلسطينيون في العالم العربي**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩١.

مصالحة، نور. **إسرائيل وسياسة النفي: الصهيونية واللاجئون الفلسطينيون**. رام الله: مدار، ٢٠٠٣.

مهوي، ابراهيم. "الفلكلور والهوية عند الفلسطينيين" . في شريف كناعنة. **من نسي قدمه تاه**. عكا: مؤسسة الأسوار، ٢٠٠٠.

مهوّي، ابراهيم وشريف كناعنه. **قول يا طير: نصوص ودراسة في الحكاية الشعبية الفلسطينية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١

المولى، هيام. "إشكالية الموقف إزاء الثقافة الشعبية". **الفكر العربي** – شباط ١٩٨١.

الهرّاس، مختار. "تغير البنيات العائلية في المجتمع المغاربي". ورقة قدمت في مؤتمر "الأسرة المتغيرة في الشرق الأوسط"، عمان، الأردن، ١٦–١٨ كانون ثاني/ ديسمبر ١٩٨٩.

هلال، جميل. "معالم الفقر في الأراضي الفلسطينية". **السياسة الفلسطينية**، العدد ١٢، ص٦–٥٥ ،خريف، ١٩٩٦.

هلال، جميل ومجدي المالكي. **نظام التكافل الاجتماعي غير الرسمي (غير المُمأس) في الضفة الغربية وقطاع غزة**. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطينية (ماس)، ١٩٩٧.

## المراجع باللغة الانجليزية


Abu-Lughod, Ibrahim (1988). "Territorially–Based Nationalism and the Politics of Negation." in Said and Hetchens (Eds). *Blaming the Victims*. London.: Verso.

Appelbaum, Richard P. (1970). *Theories of Social Change*. Chicago: Markham Publishing.

Baer, G. (1964). *Population and Society in the Arab East*. New York: ABC-CLIO Greenwood Press.

Ballard, Linda M. (1984). "Tales of the Troubles". in Paul Smith (ed).*Perspectives on Contemporary Legend*. United Kingdom: The Center for English Tradition and Language, University of Sheffield.

Barghouti, Abdul–Latif (ed) (1990). *Folk Literature under the Intifada*. Taibeh, Israel: The Society for the Revival of Arab Heritage.

Barnouw, Victor (1979). *Culture and Personality*. Homewook, ILL: Dorsey Press.

Barth, Fredrick (1954). "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan". *SWJA*. 10:164-171

Bateson, Gregory (1972). *Steps to Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

_____. (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Clark, Trwin & Co.

Bascom, William R. (1953). "Folklore and Anthropology". *Journal of American Folklore*, Vol. 66, Reproduced in (2:25-33).

Ben-Amos, Dan (1976). "Analytical Categories and Ethnic Genres". in Dan Ben – Amos (ed). *Folklore Genres*. Austin: University of Texas.

_____. (1984). "The Seven Strands of Tradition". *Journal of Folklore Research* Vol. 21, No. 1.

_____. (N.D). *Folklore in Context: Essays*. New Delhi: South Asian Publishers.

Bendix, Regina (1989). "Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for whom?". *Journal of American Folklore*, Vol. 102, No. 404.

Bowrsock, G.W. (1988). "Palestine: Ancient History and Modern Politics" in Said and Hitchens (eds). *Blaming the Victims*. London: Verso.

Dajani, Souad (1989). "The Changing Conditions of the Palestinian Family during the Intifada". Paper presented at the Changing Family in the Middle East Symposium, Amman, Dec. 16-18

Degh, Linda (1972). "Folk Narrative". in Richard M Dorson (ed). *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago press.

_____. (1984). "Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country". *Journal of Folklore Research*, Vol. 21, No. 1.

_____. (1989). "The 'Belief Legend' in Modern Society: Form, Function, and Relationship to Other Genres". in Wayland D. Hand, *American Folk Legend*. Bloomington: University of Indiana Press.

Degh, Linda and Vazsonyi, Andrew (1976). "Legend and Belief". in Dan Ben-Amos (ed). *Folklore Genres*. Austin: University of Texas.

DeVoe, Pamela A. (ed) (1992). *Selected Papers on Refugee Issues*. Washington D.C.: American Anthropological Association.

DeVos, George A. (1976). *Responses to Change*. New York: Nostrand.

Dorson, Richard M. (ed) (1972). *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago press.

_____. (1972). "Introduction". in Dorson (ed). *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago press.

Douglas, Mary (1975). *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge.

Dundes, Alan (1965). *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, NJ Prentice Hall.

_____. (1971). "On the Psychology of Legend." in Wayland D. Hand (ed), *American Folk Legend: A Symposium*. Berkeley: University of California press.

_____. (1976). *Essays in Folklorstics*. Meerut, India: Folklore Institute.

_____. (1977). "Who are the Folk?". in Alan Dundes. *Interpreting Folklore* AAAS Selected Symposium. No. 5. Reproduced in (4:1 – 19).

_____. (1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington, Indiana: Indiana University press.

_____. (1984). "Defining Identity through Folklore". *Journal of Folklore Research*, Vol. 21, No.1.

_____. (1985). "Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore". *Journal of Folklore Research*, Vol. 22, No.1.

_____. (1989). *Folklore Matters*. Tennessee: University of Tennessee Press. Knoxville.

Evans-Pritchard E.E. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. London, Oxford: Oxford University Press

Friedman, Albert B. (1971). "The Usable Myth: The Legends of Modern Mythmakers". in Wayland D. Hand (ed). *American Folk Legend*: *a Symposium*. Berkeley: University of California Press.

Freud, Sigmund (1905) (1960). *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. New York: Norton.

Ghabra, Shafeeq (1988). "Palestinians in Kuwait: The Family and the Politics of Survival.". *Journal of Palestine Studies*, Vol. 17, No. 2, pp. 62-83.

Georges, Robert A. (1971). "The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Re-examined and Re-assessed". in Wayland D. Hand (ed.), *American Folk Legend*: *a Symposium*. Berkeley: University of California press.

Gilen, Sign, et. al. ( 1994). *Finding Ways: Palestinian Coping Strategies in Changing Environments*. FAFO Report 177, FAFO

Goode, William J. (1963). *World Revolution and Local Patterns*. New York.

_____. (1970). *World Revolution and Family Patterns*. New York: The Free Press.

Gourges, Robert, (1984). "The Many Ways of Being Greek". *Journal of Folklore Research*, Vol. 21, No. 1.

Gulick, John. (1965). "Old Values and New Institutions in a Lebanese Arab City". *Human Organization*, 24, 1:49-52.

_____. (1968). "Culture Change and Psychological Adjustment in Arab Society and the Middle East". *Paper presented at the 8th Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo:Koyto, September 3 – 10.

Halpert, Herbert (1971). "Definition and Variation in Folk Legend." in Wayland D. Hand (ed). *American Folk Legend: a Symposium*. Berkeley: University of California Press.

Hand, Wayland D. (ed) (1971). *American Folk Legend: a Symposium*. Berkeley: University of California Press.

_____. (1965). "Status of European and American Legend study." *in Current Anthropology*. vol. 6, no. 4, pp. 439 – 446.

Heacock, Roger (1999). "Locals and Returnees in the Palestinian National Movement". in Thierry Hentsch et. al.. *The Becoming or Returnee States: Palestine, Armenia, Bosnia*. Birzeit, Palestine: The Graduate Institute of International Studies.

Hentsch, Thierry et. al (1999). *The Becoming or Returnee States: Palestine, Armenia*, Bosnia. Birzeit, Palestine: The Graduate Institute of International Studies.

Hobsbawm, Eric, (1983). "Introduction: Inventing Traditions". In Hobsbawm and Ranger (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

Hofer, Tamas (1984). "The Perception of Tradition in European Ethnology". *Journal of Folklore Research*. Vol.21, No.1.

Inkeles, Alex & David H. Smith (1968). "The Fate of personal Adjustment in the Process of Modernization". Paper presented at the Eighth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo – Kyoto, September 3 – 10, 1968.

_____. (1974). *Becoming Modern*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.

Isotalo, Riina (2002). "Palestinian Return Migration: Questions of Dispersion, Cohesion, and Hierarchy". Unpublished paper. University of Helsinki.

Jung, Carl G. (1969). *Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Skies*. New York: New American Library.

Kanaana, Sharif (1989 a). "The Effect of Israeli Violence on Palestinian Children", paper presented at the Third Annual Meeting of the International Popular Committee of Artists and Intellectuals of the Support of the Uprising and Struggle of the Palestinian People in Occupied Palestine, Athens, Greece December 16 – 17.

_____. (1989b). "Humor of the Palestinian Intifadah", paper presented at the 1989 AFS Annual Conference, Philadelphia, Pennsylvania, October 18 – 22.

______. (1990). "Folk Narratives from the Intifadah.". in Abdul-Latif Barghouti (ed). *Folk Literature under the Intifadah*. Taibeh, Israel: The Society for the Revival of Arab Heritage.

______. (1991). "Humor of the Palestinian Intifadah". Jour*nal of Folklore Research*, vol. 27, no. 3. Indian University.

______. (1995). "Palestinian Humor During the Gulf War". *Journal of Folklore Research*, vol. 32, no. 1, Indiana University.

Khalidi, Rashid (1988). "Palestinian Peasant Resistance to Zionism before World War I". in Said and Hitchens (eds). *Blaming the Victims*. London: Verso.

Kongas, Elli-Kaija and Pierre Maranda (1962). "Structural Models in Folklore". *Midwest Folklore*, no. 12.

Leach, Maria & Jerome Fried (eds) (1949). *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. New York, N.Y.: Funk and Wagnalls.

Lerner, Daniel (1958). The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East. New York: The Free Press.

Levine, Robert A. (1973). *Culture, Behavior, and Personality*. Chicago, ILL: Aldine Publishing Co.

Luthi, Max (1976). "Aspects of the Marchen and the Legend". in Dan Ben-Amos (ed), *Folklore Genres*. Austin: University of Texas,.

Malkki, Liisa H (1995). *Purity and Exile*. Chicago, ILL: The University of Chicago Press

Maranda, Pierre and Elli Kongas-Maranda (eds) (1971). *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia.

Marx, E. (1967). *Bedouins of the Negev*. New York.

Mead, Margaret (ed) (1955). *Cultural Patterns and Technical Change*. New York: Merntor Books.

Morse, Chandler et. al. (1969). *Modernization by Design*: *Social Change in the Twentieth Century*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

Muhawi, Ibrahim (N.D). "Folklore and Identity among the Palestinians". Unpublished paper. University of Tunesia.

Nasser, Jamal R. and Heacock Roger (1990). *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger Publishers.

Nicolaisen, W.F.H. (1984). "Legends as Narrative Response". in Paul Smith (ed.), *Perspectives on Contemporary Legend*. United Kingdom: The Center for English Tradition and Language, University of Sheffield.

Oring, Elliott (ed) (1986). *Folk Groups and Folklore Genres: an Introduction*. Logan, Utah: Utah State University Press.

_____. (1992). *Jokes and Their Relations*. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky.

Paredes, Americo (1971). "Mexican Legendary and the Rise of the Mestizo: A Survey". in Wayland D. *Hand (ed)*. *American Folk Legend*: *A Symposium*. Berkeley: University of California Press.

Patai, Raphael (1967). *Golden River to Golden Society, Culture and Change in the Middle East*. Second Edition, Philadelphia.

_____. (1971). *Society, Culture and Change in the Middle East* (3rd ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Pierotti, Ermete (1864). *Customs and Traditions of Palestine: Illustrating the Mannerrs of the Ancient Hebrews*. Cambridge: Deighton, Bell.

Rysan, Joseph (1952). "Is Our Civilization Able to Create New Folklore". *South Atlantic Bulletin*, No. 18.

Rynearson, A.M. (1996). *Selected Papers on Refugee Issues*. Washington D.C.: American Anthropological Association.

Rosenfeld, Henry (1958). "Processes of Structural Change within the Arab Village Extended Family". *AA 60*: 1127 – 1139.

Said, Edward W. et. al.. (1988). "A Profile of the Palestinian People". In Said and Hitchens (eds). *Blaming the Victims*. London.: Verso.

Said, Edward and Christopher Hitchens (Ed) (1988).*Blaming the Victims*. London.: Verso.

Smith, Paul (1971). "On the Receiving End: when Legend Becomes Rumour." in Paul Smith (ed), *Perspectives on Contemporary Legend*. United Kingdom, Shefield: The Center for English Tradition and Language, University of Shefield.

_____. (ed) (1984). *Perspectives on Contemporary Legend*. United Kingdom, Shefield: The Center for Tradition and Language, University of Shefield.

Soysal, Levent (1990). "A Brief History of Folk Music in Turkey" . Dakland, California: paper presented at the 1990 Meeting of the Ncerican Folklore Society.

State of Israel (1969). Statistical Abstracts of Israel. Jerusalem, Israel.

Stern, Stephen (1991). "Introduction". In Stern & Cicala. *Creative Ethnicity: Symbols and Strategies of contemporary Ethnic Life. Logan*, Utah: Utah State University Press.

PP. X11 – XX.

Stern, Stephen & John Allan Cicala (Eds) (1991). *Creative Ethnicity: Symbols and Strategies of contemporary Ethnic Life. Logan*, Utah: Utah State University Press.

Stuhlpfarrer, Karl (1999). "Bosnia's Population Transfers". In Thierry Hentsch et. al. *The Becoming or Returnee States: Palestine, Armenia, Bosnia*. Birzeit, Palestine: The Graduate Institute of International Studies.

Suny, Ronald (1999). "Diaspora and 'Homeland' Armenians". In Thierry Hentsch et. al. *The Becoming or Returnee States: Palestine, Armenia, Bosnia*. Birzeit, Palestine: The Graduate Institute of International Studies.

Thomas, William (1846). "Folklore". *The Athenaeum*. No. 982, Reproduced in (2:4-6).

Voight, Vilmos (1984). "The Concept of Today's Folklore as We See It from Budapest, Hungary, Europe". *Journal of Folklore Research*. Vol.21, No.1.

Wallace, Antony F.C. (1970). *Culture and Personality*. New York: Random Hourse.

Weir, Shelagh. (1989). *Palestinian Costume*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Williams, Herbert H. & Judith R. Williams (1965). "The Extended Family as Agent of Culture Change". *Human Organization*, 24: 59 - 64.

Williams, Noel (1984). "Problems in Defining Contemporary Legends." in Paul Smith (ed). *Perspectives on Contemporary Legends*. United Kingdom, Sheffield: The Center for Tradition and Language. University of Sheffield.

Wilson, William A. (1976). *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington Indiana: University of Indiana press.

Woods, Clyde C. (1975). *Culture Change*. Dubuque: Wm. C. Brown Co. Iowa.

Zuraik, Elia (1996). *Palestinian Refugees and the Peace Process*. Washington, D.C. : Institute For Palestine Studies.

_____. (1997). "The Trek Back Home: Palestinian Returning Home and their Problems". In FAFO Report 236, FAFO.

# منشورات مواطن

## سلسلة دراسات وأبحاث

**دراسات في الثقافة والتراث والهوية**
شريف كناعنة

**العَتَبَة في فتح الإبستيم**
إسماعيل ناشف

**العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية**
ليلى فرسخ

**مدخل في تاريخ الديموقراطية في اوروبا**
عبد الرحمن عبد الغني

**النســاء والقضــاة والقانــون: دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة**
نهضة يونس شحادة

**نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية**
إصلاح جاد

**في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**
عزمي بشارة

**تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة**
تفيدة جرباوي وخليل نخلة

**" وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ " : الإسلاميون والديمقراطية**
رجا بهلول

**فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)**
تحرير جميل هلال

**الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة**
جميل هلال

**النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية**
**(طبعة ثانية – مزيدة)**
جميـل هــلال

**نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول**
جوني عاصي

**من التحرير إلى الدولة : تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨-١٩٨٨**
هلغى باومغرتن

**تقاسيم زمّار الحيّ - مقالات**
فيصل حوراني

**بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)**
ساري حنفي وليندا طبر

**الحداثة المتقهقرة : طه حسين وأدونيس**
فيصل دراج

**صفد في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨**
مصطفى العباسي
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

**الجبل ضد البحر**
سليم تماري

**من يهودية الدولة حتى شارون : دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية**
عزمي بشارة

**تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)**
تحرير : مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

**مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة**
تحرير : وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

**التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات**
ماهر الحشوة

**حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ١٩٦٧-٢٠٠٠**
عمر عساف

**المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال : سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى**
مجدي المالكي واخرون

**اسطورة التنمية في فلسطين : الدعم السياسي والمراوغة المستديمة**
خليل نخلة

**جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨**
فيصل حوراني

**القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني**
نضال صبري

**هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز**
ساري حنفي

**تكوين النخبة الفلسطينية**
جميل هلال

**الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية**
عماد غياظة

**دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية**
رجا بهلول

**النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية**
نادر عزت سعيد

**المرأة وأسس الديمقراطية**
رجا بهلول

**النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية**
جميل هلال

**ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)**
تحرير: جورج جقمان

**ما بعد الازمة: التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل**
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

**التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث**
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

**اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي**
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

**العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي**
محمد حافظ يعقوب

**رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني**
ساري حنفي

**مساهمة في نقد المجتمع المدني**
عزمي بشارة

**حول الخيار الديمقراطي**
دراسات نقدية

## سلسلة رسائل الماجستير



## سلسلة مداخلات واوراق نقدية

**الديمقراطية والإنتخابات والحالة الفلسطينية**
وليم نصار

**إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني**
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

**نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة/ مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني**
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

**التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية**
جميل هلال

**الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية**
طالب عوض وسميح شبيب

**الراهب الكوري . . سَفَر وأشياء أخرى**
زكريا محمد

**واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية**
ناجح شاهين

**طروحات عن النهضة المعاقة**
عزمي بشارة

**ديك المنارة**
زكريا محمد

**لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)**
عزمي بشارة

**في قضايا الثقافة الفلسطينية**
زكريا محمد

**ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية**
عزمي بشارة

**المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين**
وليد سالم

**الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء**
تحرير مجدي المالكي

**الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية**
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

## سلسلة اوراق بحثية

**التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة**
خالد الهندي

**التحولات الديمقراطية في الاردن**
طالب عوض

**النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين**
محمد خالد الازعر

**البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين**
علي الجرباوي

## سلسلة التجربة الفلسطينية

**شفيق الحوت**
سميح شبيب (محرراً)

**أنيس صايغ والمؤسسة الفلسطينية السياسات، الممارسات، الإنتاج**
سميح شبيب (محرراً)

**انتفاضة الأقصى: حقول الموت**
محمد دراغمة

**أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)**
عائشة عـودة

**الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤**
اياد الرياحي

**مغدوشـة: قصـة الحرب على المخيمات فـي لبنـان**
ممدوح نوفل

**يوميات المقاومة في مخيم جنين**
وليد دقة

**أحلام بالحرية**
عائشة عـودة

**الجري الى الهزيمة**
فيصل حوراني

**أوراق شاهد حرب**
زهير الجزائري

**البحث عن الدولة**
ممدوح نوفل

## سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟
فصل السلطات
سيادة القانون
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته
حرية التعبير
عملية التشريع
المحاسبة والمساءلة
الحريات المدنية
التعددية والتسامح
الثقافة السياسية
العمل النقابي
الاعلام والديمقراطية

## سلسلة ركائز الديمقراطية

**التربية والديمقراطية**
رجا بهلول

**حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان**
رزق شقير

**الدولة والديمقراطية**
جميل هلال

**الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق**
منار شوربجي

**سيادة القانون**
اسامة حلبي

**حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية**
فاتح عزام

**الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**
حليم بركات

## سلسلة تقارير دورية

**واقع التمييز في سوق العمل الفلسطينية من منظور النوع الاجتماعي**
**نحو مستقبل يضمن المساواة بين الجنسين**
إعداد: صالح الكفري   خديجة حسين

**نحو قانون ضمان إجتماعي لفلسطين**

**تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية**
إعداد : جهاد حرب   اشراف: عزمي الشعيبي

**نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية**
جميل هلال، عزمي الشعيبي وآخرون

**الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية**
سناء عبيدات

**دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم**
احمد مجدلاني، طالب عوض